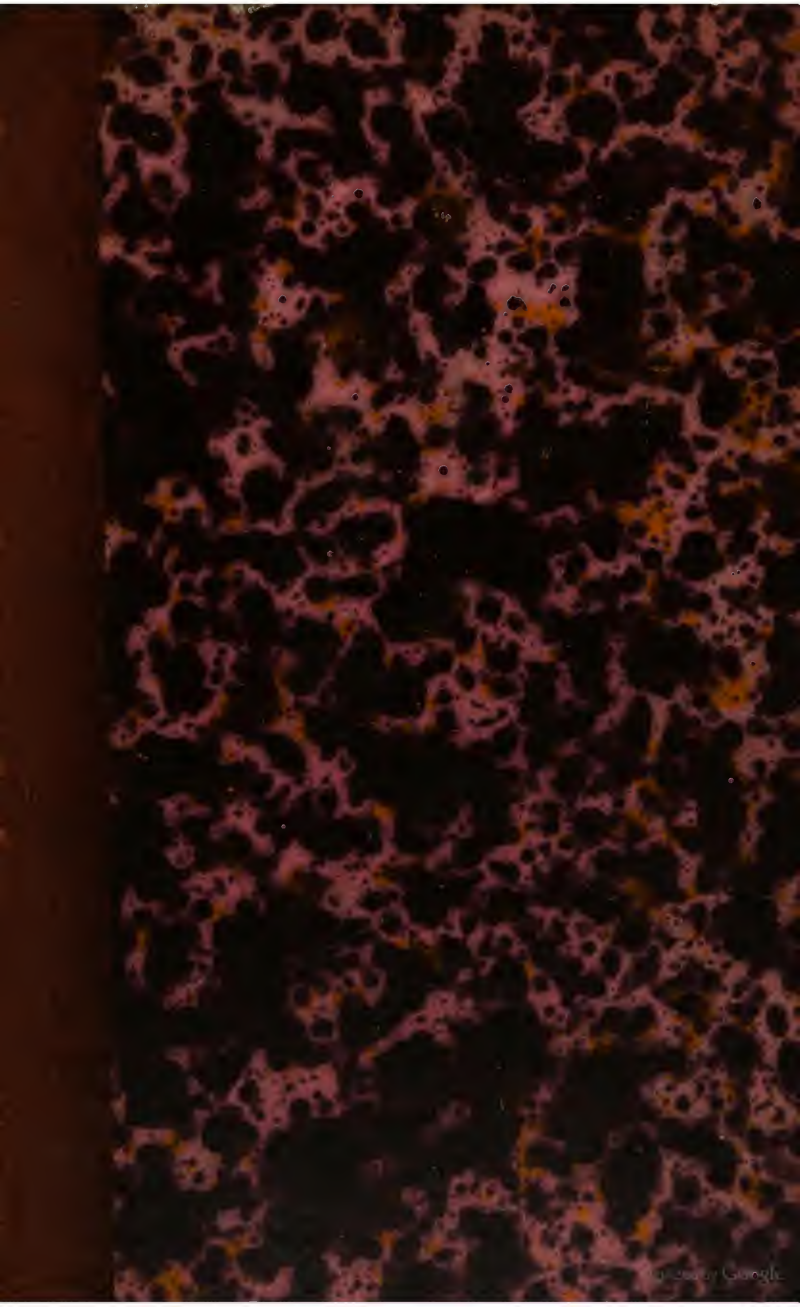
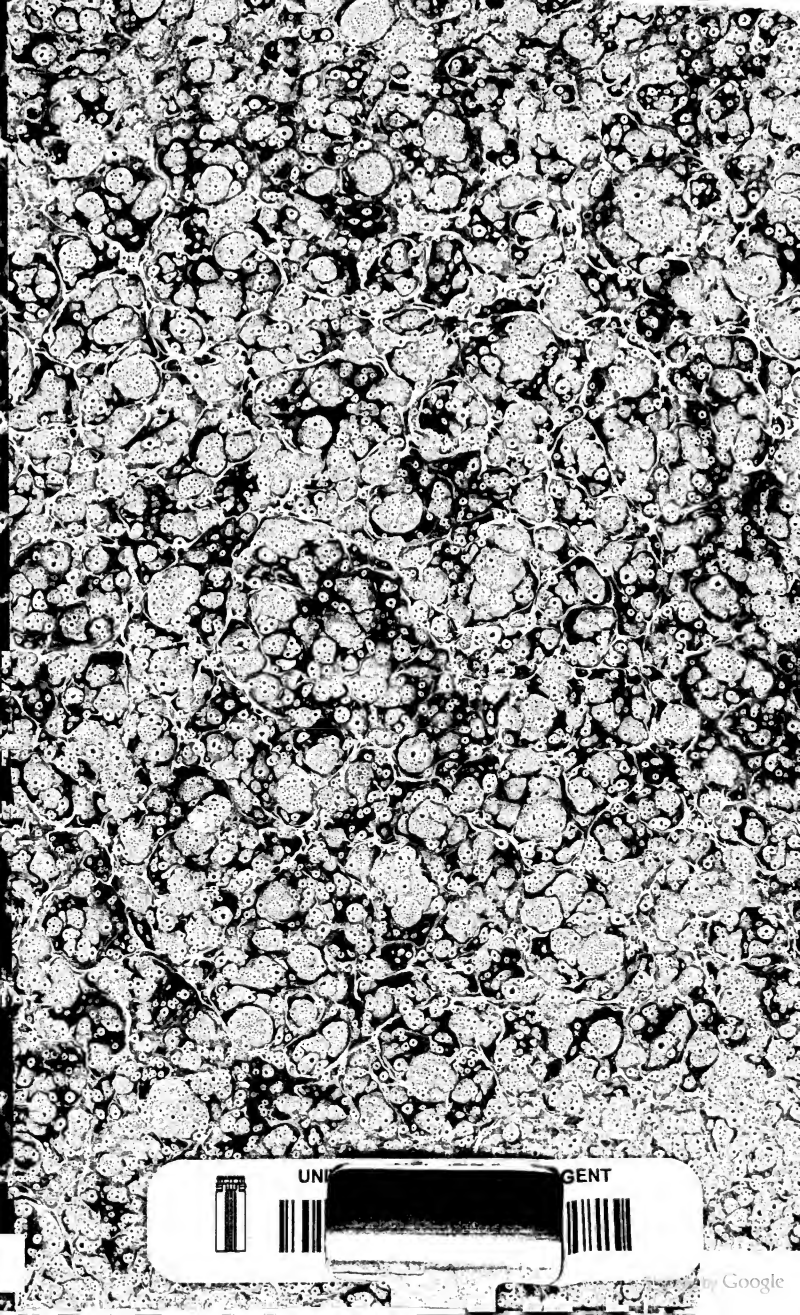
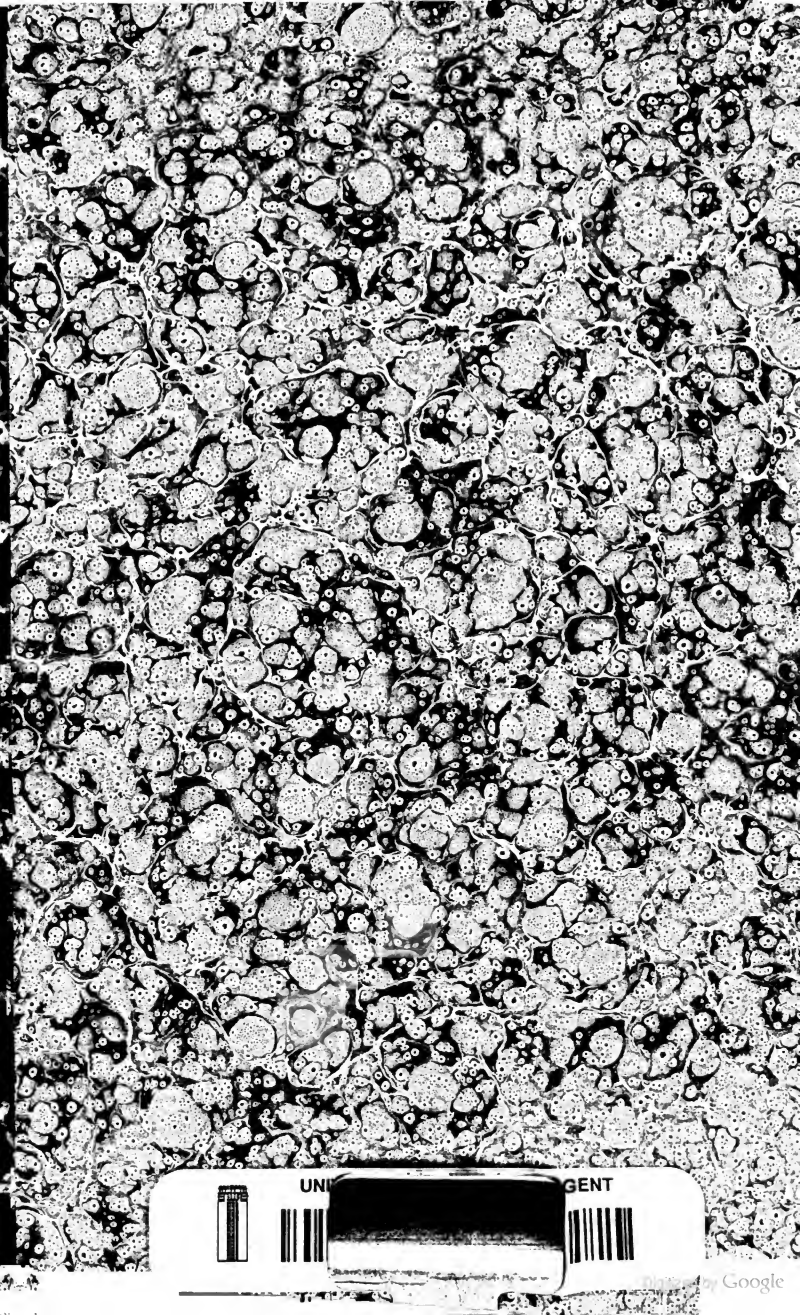



UNI GENT


UNI GENT
Digitized by Google

Obit. 879 d.

Digitized by Google

Digitized by Google

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

Vierter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1858.

Digitized by Google

Philosophie

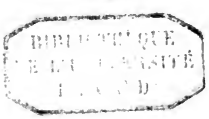
der

Offenbarung

von

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1858.



Digitized by Google

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Digitized by Google

Inhalts-Ueberſicht.

Drittes Buch.

Der Philoſophie der Offenbarung zweiter Theil.

Vierundzwanzigſte Vorleſung. Ueber den Unterſchied von Mythologie und Offenbarung, S. 3. Ueber den Begriff einer Offenbarung, S. 4. Wiefern in der Philoſophie ſelbſt ein Wiſſen a posteriori (analog dem Erfahrungswiſſen, zu dem die Offenbarung im Allgemeinen gehört) ſtatt finde, S. 6. Reſultat: die Offenbarung nicht etwas a priori zu Begreifendes, S. 11. Bemerkungen über das Verhältniß der Wiſſenſchaft zum Glauben, S. 12. Wie die Philoſophie dazu gekommen, zuerſt die Natur, dann die Mythologie, zuletzt die Offenbarung als Objekte ihres Begreifens aufzunehmen, S. 17. Allgemeines über das Verhältniß der Vernunft zum Inhalt der Offenbarung, S. 13. Ein reales (nicht bloß ideales) Verhältniß des Menſchen zu Gott als Hauptvorausſetzung zum Begreifen der Offenbarung, S. 28.

Fünfundzwanzigſte Vorleſung. Verhältniß der Philoſophie der Offenbarung zu den bisherigen Methoden, die Offenbarung wiſſenſchaftlich zu behandeln, der ſcholaſtiſchen, der äußerlich hiſtoriſchen, der myſtiſchen, S. 30. Anfang der philoſophiſchen Entwicklung mit der Hervorhebung der Grundidee des Chriſtenthums, S. 35. Hauptbedingung zum Verſtändniß derſelben (was Chriſti Perſon betrifft) die Freiheit (Selbſtherrlichkeit) Chriſti vor ſeiner Menſchwerdung, Begriff der μορφὴ θεοῦ, S. 37. Exegetiſcher Nachweis aus Phil. 2, 6—8, S. 39. Anwendung dieſer Anſicht von dem Stand Chriſti vor ſeiner Menſchwerdung auf weitere Stellen des N. T., S. 45. Wiefern beſonders die Verſuchung Chriſti die Möglichkeit einer von Gott unabhängigen Herrlichkeit Chriſti vorausſetze, S. 49.

Sechsundzwanzigſte Vorleſung. Fortſetzung der Entwicklung des Grundgedankens der Offenbarung: die Vorausſetzung für das Werk Chriſti und für deſſen Verſtändniß, a) die Realität des zu überwindenden Princips ſowohl gegenüber vom Menſchen als in ſeiner Beziehung auf Gott, S. 51. b) die im Heidenthum geſchehene äußere Ueberwindung dieſes Princips, S. 54, c) der Wille zur

Digitized by Google

Selbstaufopferung von Seiten der vermittelnden Potenz, des Sohns, S. 57, und das gänzliche Ueberlassen der Welt an den Sohn von Seiten des Vaters — letzteres bewiesen aus 1 Kor. 15, 27. 28, S. 61, wobei weitere Anwendung derselben Stelle auf die Christologie und Trinitätslehre (erreichter Standpunkt der christlichen Dreieinigkeit), S. 62. Allgemeines über das Dogma der Trinität und dessen geschichtlicher Entwicklung mit besonderer Rücksicht auf die Lehre der Tritheiten, S. 66.

Siebenundzwanzigste Vorlesung. Näheres über die Bedeutung der von Christo schon im Heidenthum geübten Wirkung gegenüber von seiner späteren, persönlichen, S. 74. Völlige Aufhebung der Spannung in Folge der Menschwerdung und des Opfers Christi, womit der Eintritt (das Kommen) der dritten Potenz, des Geistes, verbunden ist (bei der Taufe Christi), S. 80. Resultat der Entwicklung des Grundgedankens der Offenbarung, S. 87. Die Präexistenz Christi nach dem Johanneischen Prolog. Vorfrage über die Bedeutung des λόγος, S. 89.

Achtundzwanzigste Vorlesung. Uebergang zur Erklärung des Johanneischen Prologs durch allgemeine Bemerkungen über das Unzureichende a) einer auf bloßer Sprachkenntniß beruhenden Auslegung, S. 97, b) einer bloß philosophischen (Fichtes Erklärung des Johanneischen Logos), S. 101. Erläuterung des Prologs selbst unter Nachweisung der in ihm enthaltenen christologischen Momente (insbesondere auch des Verhältnisses derselben zur Genealogie der Zeit), S. 104.

Neunundzwanzigste Vorlesung. Die (persönliche) Wirkung der zweiten Potenz während der alttestamentlichen Oekonomie, — Bestimmung der Art und Weise der Offenbarung im A. T., S. 119. Diese erläutert an der Versuchung Abrahams, sowie an Anderem aus der jüdischen Religionsentwicklung, S. 121. Das Successive in der alttestamentlichen Offenbarung (der Begriff des Malach Jehovah ein sich (objektiv) fortentwickelnder), S. 128. Das Heidnische in der mosaischen Gesetzgebung aus dem zu Grunde liegenden mythologischen Stoff zu erklären: die Beschneidung, S. 135, die Speisegebote, S. 135, die Opfer (der hircus emissarius, S. 137, die Reinigung vom Aussatz, S. 140). Kritik der Spencerschen Theorie und der typischen Erklärung, S. 142. Weitere Beweise für das Durchwirken des mythologischen Princips im Judenthum, S. 143, und weitere Erklärung über das Typische sowohl im Heidenthum als im Judenthum, S. 145. Ueber die weltgeschichtliche Bestimmung des jüdischen Volks und sein Verhältniß zum Christenthum überhaupt, S. 148.

Dreißigste Vorlesung. Das Römerthum das erklärte Ende des Heidenthums, ebendamit der Zeitpunkt der Geburt Christi, S. 152. Allgemeine Bemerkungen über die Begreiflichkeit der Menschwerdung, S. 153. Kritik der bisherigen Theorie über die Menschwerdung, S. 156. Uebergang zur positiven Bestimmung über die Art der Menschwerdung durch die (in der gewöhnlichen Theorie schwer zu beantwortende) Frage nach dem Subjekt der Erniedrigung, S. 161. Nähere Erklärung der Menschwerdung a) nach der sittlichen Seite, S. 162, b) nach der physischen Seite, S. 170. Die Bedeutung der Geburt Christi als eines äußeren (gemein-geschichtlichen) Faktums, S. 173.

Einunddreißigste Vorlesung. Weiteres über die (physische Seite der)

Digitized by Google

Menschwerdung — die Mitwirkung des heil. Geistes bei derselben — mit Rücksicht auf neutestamentliche Ausdrücke, S. 176. Wiefern nach der Theorie der Philosophie der Offenbarung Christus ebenfalls als von David abstammend erklärt ist, S. 177. Die Unsündlichkeit Christi, S. 180. Ueber den Begriff des „Fleisches Christi“ und die eigenthümliche körperliche Beschaffenheit Christi überhaupt. Das Christus-Ideal in der Kunst, S. 182. Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur im Menschgewordenen (Verhältniß der hier entwickelten Ansicht zum Eutychianismus, zum Nestorianismus und zur kirchlichen Lehre), S. 184. Die Wunder Jesu (über Möglichkeit der Wunder überhaupt), S. 187. Wiefern die natürlich-demiurgische Wirkung Christi mit seiner Menschwerdung nicht in Widerstreit kommen könne, S. 190. Die Bedeutung des Todes Christi, S. 193. Ueber die äußeren Umstände bei der Kreuzigung, S. 197. Ueber die Versöhnungs- (Satisfaktions-) Lehre und deren Voraussetzung im Allgemeinen, S. 198. Warum insbesondere die Unterwerfung Christi bis zum Tod nöthig war, wenn Versöhnung zu Stande kommen sollte, S. 202.

Zweiunddreißigste Vorlesung. Ueber die Veränderung, die mit Christo im Tode vorging, wobei zuerst über die Natur des Todes überhaupt (der Tod nicht sowohl Scheidung als eine Essentification), S. 206. Der descensus Christi. Erklärung von 1 Petri 3, 18 ff. Uebergang zur Auferstehung Christi durch eine (ausführliche) Entwicklung der Theorie von den drei Zuständen des menschlichen Gesammtlebens (wobei auch über die Unsterblichkeitsbeweise der alten Metaphysik), S. 209. Die Auferstehung Christi: a) Wirkung derselben, unsere Rechtfertigung, der Begriff der letzteren, S. 217. b) Hergang der Auferstehung, S. 218. Bedeutung des Faktums der Auferstehung für die Geschichte, S. 221. Ueber den Zustand der Erhöhung Christi, Schwierigkeit der gewöhnlichen Lehre in Betreff des eigentlichen Subjekts der Erhöhung, S. 222. Anwendung verschiedener Schriftstellen zur Erklärung des Zustandes der Erhöhung, S. 224.

Dreiunddreißigste Vorlesung. Reflexion über diese ganze Erklärung der Offenbarung, insbesondere darüber, warum eben nur diese (eigentliche) Erklärung des Christenthums möglich ist, S. 228, warum namentlich keine mythische, S. 231. Berechtigung und Bedeutung eines wissenschaftlichen Begreifens des Christenthums überhaupt, S. 234. Ein Wort über die Himmelfahrt Christi und die hierbei in Frage kommende Lehre vom Weltsystem, S. 235. Die nächste Wirkung der Erhöhung Christi, das allgemeine Kommen des heil. Geistes (die Succession der drei Persönlichkeiten), die Befreiung des menschlichen Bewußtseyns von jeder kosmischen Gewalt, die in Christo stirbt (Erwähnung einer bedeutungsvollen Erzählung bei Plutarch), S. 236. Fortgang zur Dämonologie, S. 241. Kritik der bisherigen (kirchlichen) Vorstellung vom Satan, wobei a) über den Namen Satan, S. 243, b) warum der Satan kein bloßes Geschöpf und ebensowenig ein ewig-böses Princip seyn könne, S. 244. Beweise aus der Schrift, S. 245. c) Anbahnung der positiven Ansicht vom Satan unter Anknüpfung an Hiob, S. 247. Der Lehrbegriff des zweiten Briefs Petri, S. 251. Der Satan bei der Versuchungsgeschichte Christi, S. 254.

Digitized by Google

Vierunddreißigste Vorlesung. Die Genesis des Satan nach den Prämissen der Philosophie der Offenbarung, S. 256. Einwurf gegen diese Theorie, wobei das Verhältniß des Satan zum Sündenfall und die Frage wegen Zulassung des Bösen überhaupt, S. 258. Nachweis der Uebereinstimmung dieser Lehre vom Satan mit der heil. Schrift, besonders dem Johanneischen Lehrbegriff (Exegese von 1 Joh. 3, 8 und Joh. 8, 44), S. 262. Ueber das Verhältniß des Satans zum ganzen Menschengeschlecht, S. 269. Ueber sein Verhältniß zum einzelnen Menschen (das radikale Böse. Die Kräfte und der Einfluß des Satan, Matth. 12, 43), S. 270. Warum Christus den Satan nur als den bösen Geist bezeichnet, S. 275. Die Daemoniaci zur Zeit Christi, S. 276.

Fünfunddreißigste Vorlesung. Der Begriff der Engel überhaupt, Analogie dieses Begriffs mit dem der Potenzen, S. 279. Genesis der bösen Engel, S. 281. Erklärung der guten Engel und ihrer Funktion, S. 284. Warum das Bewußtseyn der Apostel von der Idee der Engel noch so sehr erfüllt ist Ueber die mythologische Art mancher Ausdrücke der Apostel, besonders Judä 6, ferner 2 Petr. 2, 4, S. 287. Ueber die Theophanien des A. T. und deren Erklärung, S. 290. Der Begriff einer eigentlichen Geisterwelt. Allgemeine Bemerkungen. Uebergang zur Theorie über die Entwicklung der christlichen Kirche, S. 292.

Sechsunddreißigste Vorlesung. Das Christenthum den natürlichen Entwicklungsgesetzen unterworfen (Aufhören der geistlichen Gaben), S. 294. Nothwendigkeit des Heraustretens aus dem ersten idealischen Zustand, S. 297. Nachweisung eines Gesetzes in der Entwicklung der christlichen Kirche (einer Succession von Zeiten), vorgebildet in den drei Aposteln Petrus, Jakobus (Paulus) und Johannes. Die Bestimmung des Petrus als des Grundes oder Anfangs (Erklärung von Matth. 16, 18), S. 300. Vergleichung der beiden Apostel Petrus und Paulus, wobei in Bezug auf Petrus über 2 Petr. 2, 5 (Bemerkungen über die Taufe und das Nachtmahl), S. 303. Die Spuren des Gegensatzes zwischen Petrus und Paulus im N. T. (wobei besonders über die Stelle 2 Petri 3, 15 ff.), S. 305. Sieg des paulinischen Princips in der Reformation. Allgemeine Betrachtung über die römische Kirche, S. 310.

Siebenunddreißigste Vorlesung. Die Mission der Kirche der Reformation im Gegensatz der römischen, S. 313. Verschiedene Stellung der germanischen und der romanischen Nationen zum Christenthum (die griechische Kirche), S. 316. Ueber die Apostel als Schriftsteller, wobei über die (neueste) Kritik des N. T., S. 317. Ueber das Verhältniß der Confessionen in Deutschland und die Aufgabe des Protestantismus, S. 320. Die Kirche des Apostels Johannes. Vergleichung des letzteren mit Petrus und Paulus. Das Johannes-Evangelium, S. 324. Die Bestimmung des Johannes als Apostels der wahrhaft allgemeinen Kirche, S. 326. Das letzte Kapitel des Evangeliums Johannis, S. 328. Zeitpunkt der Funktion des Johannes, S. 331. Schlußbemerkungen, S. 332.

Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie, S. 335.

Erste Vorlesung in Berlin, S. 357.

Digitized by Google

Drittes Buch.

Der

Philosophie der Offenbarung

zweiter Theil.

Digitized by Google

Vierundzwanzigste Vorlesung.

Den (speciellen) Vortrag über Philosophie der Offenbarung glaube ich nicht besser als mit einer allgemeinen Reflexion anfangen zu können über den specifischen Unterschied zwischen den Gegenständen unsrer bisherigen Betrachtung und derjenigen, zu welcher wir jetzt fortgehen. Obgleich nämlich die Principien, welche der Mythologie zu Grunde liegen, sie erklären, im Allgemeinen, d. h. bloß materiell betrachtet, auch Principien der geoffenbarten Religion seyn müssen — schon darum, weil die aus der Mythologie hervorgehenden Religionen (die wildwachsenden) und die geoffenbarte beide Religionen sind —, so muß doch der große Unterschied beider erkannt werden, daß die Vorstellungen der Mythologie — Erzeugnisse eines nothwendigen Processes sind, einer Bewegung des natürlichen, bloß sich selbst überlassenen Bewußtseyns, auf welche, wenn sie einmal gegeben ist, keine freie Ursache außer dem Bewußtseyn einen weitern Einfluß hat, während die Offenbarung ausdrücklich als etwas gedacht wird, das einen Actus außer dem Bewußtseyn und ein Verhältniß voraussetzt, das die freieste Ursache, Gott, nicht nothwendig, sondern durchaus freiwillig sich zum menschlichen Bewußtseyn gibt oder gegeben hat. — Beide, Mythologie und Offenbarung, verhalten sich zueinander wie exoterischer Proceß und wie innere Geschichte. Im Proceß ist bloße Nothwendigkeit, in der Geschichte ist Freiheit. Die Mythologie hat zwar in sich selbst auch ein Esoterisches erzeugt (in den Mysterien), aber auch dieses ist nur ein Erzeugniß des

Digitized by Google

äußeren Processes. Die Wissenschaft, indem sie von der Mythologie zur Offenbarung übergeht, geht also damit in ein völlig anderes Gebiet über. Dort hatte sie mit einem nothwendigen Proceß zu thun, hier mit etwas, das nur da ist in Folge eines absolut-freien Wollens.

Eine sehr natürliche Frage wird also seyn: wie sich das Wissen in dem einen Gebiet zu dem Wissen in dem andern verhält.

Um die Antwort auf diese Frage zu finden, wollen wir den Unterschied noch von einer andern Seite betrachten.

Wir sprechen von einer Philosophie der Offenbarung. Nun verstehen aber die meisten unter Philosophie eine Wissenschaft, welche die Vernunft rein und bloß aus sich selbst erzeugt, nach diesem Begriff wäre es natürlich, wenn sie unter Philosophie der Offenbarung einen Versuch verstünden, die Ideen der geoffenbarten Religion als nothwendig, als reine Vernunftwahrheiten darzustellen oder auf solche zurückzuführen. Dagegen verbinden nun aber die wahren Offenbarungsgläubigen mit dem Begriff der Offenbarung die Vorstellung, daß die Gegenstände derselben solche seyen, von welchen man nicht nur keine Wissenschaft habe, sondern die man schlechterdings nicht wissen könnte **ohne** die Offenbarung. Und darin können wir ihnen nicht Unrecht geben, wollen wir anders aufrichtig seyn, und dieß ist das Erste, was in jeder Wissenschaft, zumal aber in einer Frage, wie die gegenwärtige, ein jeder an sich selbst fordern muß — es zwingt mich niemand von Offenbarung zu reden; wenn aber einmal davon geredet wird, so geziemt es sich, aufrichtig und in dem Sinn davon zu reden, wie sie allein genommen werden kann. Wozu gäbe es eine Offenbarung, oder zu welchem Ende würde der Begriff einer solchen nur noch überhaupt beibehalten, wenn wir durch eine solche am Ende nichts weiter erführen oder inne würden, als was wir auch ohne sie und von selbst wissen oder doch wissen könnten?

Diejenigen selbst, welche die Offenbarung gern auf bloße Vernunftwahrheiten zurückführen, also den Unterschied zwischen dem Inhalt der Offenbarung und dem, was sie Vernunft nennen, ganz aufheben möchten, etwas, das ihnen freilich nicht möglich ist, ohne zu sehr gewaltsamen Mitteln

Digitized by Google

zu greifen, ganz ähnlich denen mancher Erklärungen der Mythologie, die gerade das, was das Eigenthümliche und Unterscheidende derselben ist, zum bloß Zufälligen machen, indem sie es für bloße Einkleidung oder Hülle ausgeben, welche man abzustreifen suchen müsse, — diese selbst also, die als den wesentlichen und bleibenden Inhalt der Offenbarung bloße Vernunftwahrheiten gelten lassen, diese selbst, wenn sie etwa noch Ursache finden, das Wort Offenbarung beizubehalten, und z. B. den Stifter des Christenthums wenigstens als einen von der Vorsehung besonders ausersehenen und mit ungewöhnlichen Gaben ausgestatteten Lehrer zu beschreiben, — auch diese, die im Christenthum doch ein Werk der Vorsehung zugeben, würden auf die Frage: wozu es einer solchen besonderen Veranstaltung der Vorsehung bedurft habe, doch nur antworten können, die Menschheit sey auf diese Weise früher zum Besitz gewisser reinerer oder besserer Vorstellungen gelangt. Da nun aber dieselben Personen hiemit die Behauptung verbinden, diese Vorstellungen seyen bei der ersten oder früheren Mittheilung noch in unwesentliche und verdunkelnde Hüllen eingewickelt worden, welche abzustreifen es nach ihrer Meinung Jahrhunderte bedurft hatte, so geben sie ja eben damit den einzigen Vortheil jener besonderen Veranstaltung, nämlich das frühere Bekanntwerden gewisser Wahrheiten, wieder auf, und consequenter Weise müßten sie vielmehr eben diese Veranstaltung ansehen als eine der Ursachen, durch welche die reine Vernunftentwicklung in der Menschheit aufgehalten worden; ja sie müßten das, was sie Offenbarung nennen, sogar als die hauptsächlichste und mächtigste Ursache dieser Retardation — dieser aufgehaltenen Entwicklung — ansehen. Es ist also leicht einzusehen, daß der Begriff einer Offenbarung entweder gar keinen Sinn hat und völlig aufgegeben werden muß, oder daß man genöthigt ist, einzuräumen, der Inhalt der Offenbarung müsse ein solcher seyn, der ohne sie nicht nur nicht gewußt würde, sondern nicht einmal gewußt werden könnte.[1]

[1] Ein gewisser H.....g in seinem Schriftchen: „Mysticismus, der wahrhaft historische und der heutzutag fälschlich so genannte“ (der übrigens selbst den wahren, historischen Begriff von Mysticismus ganz so, wie es von mir immer

Hier wird also die Offenbarung zunächst als eine eigne und besondere Erkenntnißquelle bestimmt. Sollte es nicht aber gleichwohl noch einen allgemeinen Begriff geben, unter den sie sich als besondere Art subsumiren ließe? Jeder, auch der übrigens nach der höchst möglichen Einheit der Erkenntniß strebt, gesteht doch, daß nicht alle Dinge auf gleiche Weise erkannt werden, und namentlich, daß die Vernunft keineswegs die einzige Erkenntnißquelle ist. Der reinen Vernunft wird die Erfahrung entgegen oder doch an die Seite gestellt. Es ist aber leicht einzusehen, daß die durch Offenbarung erlangte Wissenschaft unter die allgemeine Kategorie des durch Erfahrung uns zu Theil werdenden Wissens gehört. Aber es gibt auch anderes, das wir nur durch Erfahrung, oder, wie man zu sagen pflegt, a posteriori wissen können. Auf welche Weise die Philosophie zur Erkenntniß, daß Gott Ist, oder zur Entdeckung fortschreitet, daß in ihm eine Möglichkeit ist, Hervorbringer eines von ihm verschiedenen Seyns (Schöpfer) zu seyn, will ich jetzt nicht wiederholen, aber wie immer die Philosophie zu dieser Einsicht

geschehen ist, erklärt), drückt sich S. 36 so aus: „Eine Offenbarung, die keinen andern Inhalt hätte, als was der Mensch aus bloßer Vernunft auch wissen kann, hörte eben damit auf Offenbarung zu seyn. Wollte man sagen, das Verdienst der Offenbarung bestehe nur in einer gewissen Anticipation der Vernunfterkenntniß, indem die Vorsehung sich ihrer als eines Mittels bediene, gewisse Wahrheiten den Menschen früher mitzutheilen, als die sich entwickelnde Vernunft aus sich selbst zur Kenntniß derselben gelangt seyn würde, so würde man dadurch durchaus nichts gewinnen. Denn da diese Erklärung mit der Behauptung verbunden auftritt, die erste Offenbarung sey in unwesentliche Hüllen eingekleidet gewesen, welche erst nach Jahrhunderten wieder abgestreift werden konnten, so wird eben damit der angebliche Vortheil der Offenbarung wieder aufgegeben, indem es klar ist, daß sie nach dieser Ansicht nicht als Beschleunigungsmittel, sondern vielmehr als die Hauptursache der Retardation in der Entwicklung der menschlichen Vernunft zu betrachten wäre. Entweder hat das Wort Offenbarung gar keinen Sinn und man muß den Begriff von ihr ganz aufgeben, oder man muß einräumen und anerkennen, daß sie einen Inhalt habe, der ohne sie nicht gewußt werden könnte". Derselbe sagt dann (zum Dank) S. 67: „Der Charakter der mystischen Theologie ist der contemplative, der speculative. Nicht zu verkennen ist ihre (der mystischen Theologie) Aehnlichkeit mit der neueren auf Jacob Böhme sich stützenden deutschen Philosophie, und besonders mit der phantasiereichen neuesten Naturphilosophie".

Digitized by Google

fortſchreitet, daß Gott Schöpfer ſeyn wollte, dieß würden wir uns doch niemals einbilden anders zu wiſſen als eben dadurch, daß er wirklich geſchaffen hat, durch die That, durch das wirkliche Vorhandenſeyn eines von ihm verſchiedenen Seyns. Wir werden zwar auf jenem Punkt der Philoſophie, wo wir dieſes Seyn noch als ein bloß mögliches und daher zukünftiges betrachten, Gründe aufbringen, nach welchen es uns ſcheint, daß Gott geneigter ſeyn werde, jenes mögliche Seyn in Wirklichkeit zu ſetzen, als es nicht zu ſetzen, aber einestheils werden dieſe Gründe ſelbſt ſchon, bei genauerer Unterſuchung, als von Eigenſchaften Gottes hergenommen erſcheinen, die wir ſelbſt eben nur a posteriori kennen gelernt haben („τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ“ ſetzt ſchon ſelbſt eine moraliſche Natur voraus; unterſcheidet man zwiſchen poſitiven und negativen Eigenſchaften, ſo ſind dieſe die aprioriſchen, jene die aposteriorischen), anderntheils würden uns dieſe vorausgeſetzten Beweggründe doch nimmer Gewißheit irgendwie gewähren, Gewißheit gibt erſt die Thatſache der Welt ſelbſt. Von dieſem Punkt an ſind wir dann freilich auf dem Weg nothwendiger Fortſchreitung. Nachdem einmal durch jenen Entſchluß die Spannung der Potenzen und damit ein theogoniſcher Proceß, der ſich zugleich als ein kosmogoniſcher verhält, geſetzt iſt, befinden wir uns im Gebiet einer zwar immer nur relativen und hypothetiſchen Nothwendigkeit, aber doch in der Linie eines in dieſem Sinn nothwendigen Fortſchritts. Wir können als nothwendig einſehen, daß jener Proceß, und zwar als Proceß einmal geſetzt, dieſe und jene Momente durchlaufen wird; vom Standpunkt des allgemeinen Begriffs, der uns einmal von dem Proceß gegeben iſt, wird unſer Wiſſen von den einzelnen Momenten gleichſam ein Vorausſehen, ein Wiſſen a priori ſeyn. Dieſe innere Nothwendigkeit des Proceſſes ſelbſt führt uns indeß abermals auf einen Punkt, wo alles auf eine freie That geſtellt erſcheint. Das nothwendige letzte Erzeugniß des Proceſſes iſt ein Bewegliches, das, was es Iſt, ſeyn und nicht ſeyn Könnende, der urſprüngliche Menſch, bei dem es ſteht, das ihm (dem Menſchen) durch die Schöpfung Unterworfene — dieſes Seyn entweder ewig und unauflöslicher Weiſe mit dem göttlichen zu verbinden, oder es für ſich zu nehmen, und ſo es dem

Digitized by Google

göttlichen Seyn zu entfremden. Auch hier hört alles Wissen a priori wieder auf; nur der Erfolg, nur der Zustand, in dem wir das menschliche Bewußtseyn erfahrungsgemäß finden, zeigt uns, was geschehen ist, zeigt uns z. B., daß das Seyn, das dem Menschen ein inneres, ein ihm untergebenes, unterworfenes seyn sollte, daß dieses für ihn ein äußeres geworden, und ihn vielmehr sich unterthan gemacht hat.

Einen jenem früheren theogonischen Processe — der mittelbar auch ein kosmogonischer ist — einen diesem analogen, ja ihn im menschlichen Bewußtseyn wiederholenden Proceß haben wir in der Mythologie erzeugenden Bewegung erkannt. Auch diese Bewegung, die nun eine ganz subjektive, bloß im Bewußtseyn vorgehende ist, schreitet wieder in sich durch gewisse nothwendige Momente fort. Aber diese Bewegung selbst ist eine hypothetische, sie ist nur möglich unter einer gewissen Voraussetzung. Es ist nämlich bei dieser Bewegung angenommen, daß jene vermittelnde Potenz, durch welche schon in der ersten Schöpfung das alles verzehrende Seyn zum Grund der Kreatur gemacht wurde, daß diese vermittelnde Potenz im Proceß bleibe und aushalte. Denn ohne diese würde alles menschliche Bewußtseyn verzehrt und als menschliches vernichtet werden. Nun haben wir aber dieses Bleiben der vermittelnden Potenz nur aus dem Faktum des mythologischen Processes geschlossen. Aber warum bleibt denn die vermittelnde Potenz im Bewußtseyn, warum zerstört sich das menschliche Bewußtseyn nicht unaufhaltsam, nachdem einmal die ihm feindliche Macht sich wieder erhoben hat? Sie sehen hieraus, daß die Mythologie uns wieder an eine andere Ordnung verweist und ihrer Existenz nach nicht bloß aus sich selbst begreiflich ist, daß durch die Philosophie der Mythologie letztere (die Mythologie) zwar ihrem Inhalt nach begriffen, aber nicht ihrer Existenz nach erklärt ist, daß die Philosophie die Mythologie selbst wieder auf einen höheren Zusammenhang hinweist und ihn fordert, der in letzter Instanz erst sie selbst erklärt. Dieser höhere Zusammenhang kann nun nicht mehr in der Philosophie der Mythologie, er kann nur in der Philosophie der Offenbarung gefunden werden, von der also jene selbst umschlossen ist. Es ist keine Nothwendigkeit vorhanden, daß das menschliche Bewußtseyn

Digitized by Google

in seinem Auseinandergehen sich behaupte, sich nicht zerstöre. Dieß kann nur das Werk eines freien Willens seyn, der es nicht will verloren oder untergehen lassen, und dieser freie Wille, das menschliche Bewußtseyn zu erhalten und zu retten, kann nur in demselben gesucht werden, der auf die Gefahr dieses Umsturzes hin dennoch die Welt gewollt hat. Von diesem Willen kann die Mythologie jedenfalls nur eine accidentelle Folge — eigentlicher Zweck konnte sie nie seyn. Gott hat, sagt der Apostel, die Zeiten der Unwissenheit (des Heidenthums) übersehen, d. h. er hat sie nicht als Zweck betrachtet, sondern was in ihnen geschah, nur als etwas Mitgeschehendes betrachtet und zugelassen (als Mitgeschehendes von etwas Höherem). Die Mythologie ist daher zwar eine Folge, aber sie ist keineswegs die eigentliche Offenbarung jenes göttlichen Willens (daß das menschliche Bewußtseyn nicht verloren seyn soll). Dieser göttliche Wille geht über die Mythologie hinaus, und wird daher auch erst offenbar in dem, was in der Ordnung der Zeiten auf das Heidenthum folgt. Wir können wohl auch aus der Mythologie auf jenen göttlichen Willen schließen (und es ließe sich vielleicht nachweisen, daß auch die Denkendsten und Erwecktesten unter den Heiden etwas ganz anderes — irgend ein ihnen unerforschliches Geheimniß — hinter der Mythologie vermuthet), also wir können aus der Mythologie auch wohl auf jenen göttlichen Willen schließen, aber der eigentliche Effekt dieses Willens ist sie nicht.

Wie ist denn also dieser Wille erkennbar, der eigentlich nicht als solcher Ursache der Mythologie, darum in ihr auch nicht eigentlich erkennbar ist, und dessen wir doch bedürfen, um die Mythologie auf ihren letzten Grund zurückzuführen?

Nachdem wir einmal jene Katastrophe, durch welche das in der Natur unterworfene Princip sich wieder erhob, um des schon vorhandenen menschlichen Bewußtseyns sich zu bemächtigen, als eine gegen den göttlichen Willen erfolgte erkannt haben, so ist es allerdings nur natürlich zu denken, daß Gott, indem dieses Seyn, worauf er alles gesetzt, sich ihm entzog, daß Gott in diesem Augenblick schon Gedanken zu einer Wiederherstellung dieses Seyns faßte, ja, wie schon früher bemerkt,

Digitized by Google

da er jene Kataſtrophe nothwendig vorausſah, ſo müſſen wir annehmen, daß er dieſen Gedanken und den ihm gemäßen Entſchluß ſchon vor der Grundlegung der Welt gefaßt habe. Noch mehr: dieſer Gedanke, dieſer Entſchluß mußte angemeſſen ſeyn dem außerordentlichen Ereigniß, dem Ereigniß, das, vom menſchlichen Standpunkt zu reden, keine Vernunft hätte vorausſehen, ja auch nur für möglich halten können. Denn welche Vernunft hätte für möglich gehalten, daß der Schöpfer einem Geſchöpf die Macht gegeben, ihm ſein eignes Werk wieder in Zweifel zu ſtellen? — ich ſage: überhaupt einem Geſchöpf, nicht einem Geſchöpf, das, wie ſentimentale Philoſophen ſich ausdrücken, doch nur für dieſes winzige Erdſphäroid Bedeutung hat, denn die Meinung, welche den Menſchen a priori ſchon nicht ſchlecht und gering genug machen kann (denn freilich a posteriori iſt er ſchlecht genug) und die übrigens gern auf allen Sternen Menſchen ſähe, iſt längſt in die Romane verwieſen und für den ernſten Philoſophen kein Gegenſtand der Beachtung — alſo wer einmal dieſes Außerordentliche zugegeben hat (und dieſes zuzugeben, kann jeder Menſch von tieferer Erfahrung in ſich und außer ſich hinlänglich nöthigende Gründe finden), wer einmal jenes Außerordentliche zugegeben hat, der ſollte ſich auch dann über das Außerordentliche des göttlichen Entſchluſſes, ſo weit er auch über menſchliche Faſſungskraft hinausgehen mag, nicht weiter verwundern. Indem er jenes Erſte zugibt, hat er jedes Recht, gegen das andere, ſo erſtaunenswerth es immer ſeyn möge, ungläubig zu ſeyn, aufgegeben. So weit iſt noch zu gehen, wenn wir den Schöpfer und wenn wir die Kataſtrophe vorausſetzen. Dieſer göttliche Wille nun aber, den wir auf keinen Fall umhin können uns als mit dem erſten Umſturz ſchon geſetzt und gefaßt zu denken, dieſer göttliche Wille als wirklich iſt im eminenteſten Sinn das — ohne Offenbarung — ſchlechterdings nicht zu Wiſſende, dieſer Wille iſt das Geheimniß κατ' ἐξοχήν, und die Offenbarung im höchſten Sinn, von der wir allein reden, iſt die Offenbarung dieſes Willens. Kein Wille aber offenbart ſich anders als durch die That, durch die Ausführung. Die höchſte Offenbarung beſteht alſo nur eben in der Ausführung jenes zugleich mit der Kataſtrophe des Menſchen gefaßten Willens oder göttlichen Entſchluſſes.

Digitized by Google

Solange ein Wille nur Wille und nicht in That übergegangen iſt, ſo lange iſt er Geheimniß, aber die That iſt ſeine Manifeſtation, durch dieſe hört er alſo auf Geheimniß zu ſeyn und kann nicht bloß erkannt, ſondern nun ſogar durch Nachdenken und Combination begriffen werden. Es iſt daher eine offenbar falſche Vorſtellung, die man ſich vom Geheimniß der geoffenbarten Religion macht, wenn man ſich darunter Wahrheiten oder Thatſachen denkt, die auch, nachdem ſie geoffenbart, alſo offenbar geworden ſind, noch Geheimniß, d. h. unerkannt oder doch wenigſtens unbegriffen, bleiben müſſen. Der Apoſtel Paulus ſpricht von einem ſeit Weltzeiten verſchwiegenen Plan Gottes, der aber nun durch Chriſtus offenbar geworden ſey, und überall ſpricht er in den Ausdrücken der lebhafteſten Freude davon, daß, was allen frühern Zeiten und ſelbſt den Vätern verborgen geweſen — das Geheimniß Gottes und Chriſti, d. h. was zwiſchen dem Vater und Chriſtus geheim geweſen, nun durch die Erſcheinung Chriſti aller Welt offenbar geworden ſey.

Nach allem dieſem iſt wohl einleuchtend, daß die Philoſophie der Offenbarung nicht, wie die der Mythologie, einen nothwendigen Proceß darſtellt, da die Offenbarung vielmehr ein völlig Freigeſetztes, nur aus dem Entſchluß und der That des freieſten Willens zu Begreifendes iſt. Es kann wohl, da der Endzweck der Offenbarung eine Wiederbringung des Menſchen und dadurch zuletzt der ganzen Schöpfung, alſo, wie dieß auch im Neuen Teſtament ausgedrückt wird, eine neue oder zweite Schöpfung iſt, es kann wohl durch die Offenbarung ein neuer oder zweiter Schöpfungsproceß eingeleitet werden, wie denn in der Theologie ſelbſt von einem Proceß der Wiedergeburt geredet wird, aber die Offenbarung ſelbſt iſt kein nothwendiger Proceß, ſondern eine Sache des allerlauterſten und freieſten Willens. Es wird alſo niemand, der nur weiß, wovon die Rede iſt, wenn er von Offenbarung ſpricht, ſich einbilden, als wäre dieſe etwas a priori zu Begreifendes. Im Gegentheil wird die Philoſophie der Offenbarung vor allem ſich beſcheiden, daß alles, was ſie von der Offenbarung zu ſagen weiß, nur in Folge des wirklich Geſchehenen zu ſagen iſt. Sie wird ihr Geſchäft darein ſetzen, zu zeigen, daß die Offenbarung nicht ein nothwendiges

Digitized by Google

Ereigniß, ſondern die Manifeſtation des allerfreieſten, ja perſönlichſten Willens der Gottheit ſey. So von der einen Seite. Gleichwie es nun aber zwar keine Philoſophie gibt, die beweiſen könnte, daß Gott eine Welt habe erſchaffen müſſen, wohl aber, wenn erkannt iſt, daß die Schöpfung das Werk des freieſten Entſchluſſes ſeyn kann, eine Philoſophie ſich im Stande glauben kann, Beweggründe dieſes Entſchluſſes zu denken, und die That, die Ausführung ſelbſt begreiflich zu machen, ſo läßt ſich allerdings eine Philoſophie denken, welche zwar, jenen göttlichen Willen, der in der Offenbarung ſich ausgeführt hat, a priori und in dieſem Sinn aus reiner Vernunft zu erkennen, ſich beſcheidet, dagegen aber für möglich achtet, eben dieſen Willen, nachdem er einmal erklärt und offenbar iſt, theils begreiflich, theils in den weſentlichen Theilen ſeiner Ausführung verſtändlich zu machen, ſo weit er auch an ſich über menſchliches Begreifen hinausgehen mag. Er übertrifft menſchliche Begriffe, aber er iſt inſofern doch wieder begreiflich, als die Größe dieſes Willens doch nur = der Größe Gottes, der in dieſer Beziehung von ſich ſagt: Ich bin nicht ein Menſch. Meine Gedanken ſind nicht eure Gedanken und eure Wege ſind nicht meine Wege, ſondern ſo viel der Himmel höher iſt als die Erde, ſo ſind auch meine Wege höher denn eure Wege und meine Gedanken denn eure Gedanken. Alles was der Menſch in dieſer Hinſicht zu thun hat, iſt, die Enge und Kleinheit ſeiner Gedanken zu der Größe der göttlichen zu erweitern.

Die Abſicht der bisherigen Bemerkungen war, Sie nur überhaupt erſt auf die Linie, auf den Standpunkt zu ſtellen, welche die Philoſophie der Offenbarung vorausſetzt. In gleicher Abſicht werde ich nun noch eine Reihe ähnlicher einzelner Bemerkungen folgen laſſen.

Es iſt ein bekanntes Wort Platons[1]: der Affekt des Philoſophen (*τὸ πάθος τοῦ φιλοσόφου*) iſt das Erſtaunen, *τὸ θαυμάζειν*. Iſt dieſer Ausſpruch wahr und tief, ſo wird die Philoſophie, anſtatt auf das bloß als nothwendig Einzuſehende beſchränkt zu ſeyn, vielmehr den Trieb empfinden, von dem, was ſie als nothwendig einzuſehen im Stande iſt, und was inſofern kein Erſtaunen erregt, zu dem

[1] Theaetet, p. 155 D.

Digitized by Google

fortzuſchreiten, was außer und über aller nothwendigen Einſicht und Erkenntniß liegt; ſie wird ſogar keine Ruhe finden, eh' ſie zum abſolut Erſtaunenswerthen fortgeſchritten iſt [1]. — Jede Bewegung iſt eigentlich nur ein Suchen nach Ruhe, auch die Bewegung in der Wiſſenſchaft, und dauert daher nur ſo lange, als dasjenige nicht gefunden iſt, in dem der Geiſt abſolut ruhen kann, das durch ſeine Natur alles weitere Denken aufhebt, weil es das alles Denken Uebertreffende iſt. Die Idee eines nie aufhörenden Fortſchrittes iſt eigentlich die Idee eines Progreſſus ohne Ziel, was aber ohne Ziel, iſt auch ohne Sinn, ein ſolcher unendlicher Progreſſus alſo zugleich der troſtloſeſte und der leerſte Gedanke. Schon Salomo oder der Weltweiſe, der unter deſſen Namen ſeine Erfahrungen mittheilt, ſagt: Ich gab mein Herz daran, die Urſache der Dinge zu ergründen und alles zu erforſchen, was unter dem Himmel geſchieht. Solche unſelige Mühe hat Gott den Menſchenkindern gegeben, daß ſie ſich darinnen quälen. Aber da ich alles, was unter der Sonne geſchieht, auf ſolche Weiſe betrachtet hatte, fand ich, daß alles eitel ſey, und eine Verzehrung des Geiſtes[2]. Denn in nichts, was ihm bekannt war, hatte er ein Ziel der Ruhe gefunden, und eitel iſt alles, was ohne beſtimmtes Ziel iſt oder geſchieht, und jedes Denken, das nicht ein ſolches Ende findet, iſt nur ein ſich ſelbſt Verzehren des Geiſtes.

Das letzte Ziel des Wiſſens kann nur ſeyn, etwas zu erreichen, wodurch es ſelbſt in Ruhe geſetzt wird. Zweifel findet ſtatt, ſolange noch Bewegung ſtattfindet, weil innerhalb der Bewegung, was ſich auch finde, immer ebenſo wohl iſt, als nicht iſt — iſt als Moment, nicht iſt, weil es eben nur Moment, nur Durchgangspunkt iſt, und alſo nothwendig auch wieder zur Vergangenheit wird. Aller Zweifel hört daher nur bei einem Letzten auf, von dem ich nur noch ſagen kann, daß es Iſt. Will man einen ſolchen Zuſtand der Ruhe alles Denkens, einer Gewißheit, die eben damit aller Arbeit des Wiſſens ein Ende macht, Glauben nennen, ſo mag man es thun, aber 1) muß man

[1] Man vergl. hierzu Denkmal, S. 191. D. H.
[2] Pred. 1, 13. 14.

Digitized by Google

alsdann den Glauben nicht als eine selbst unbegründete Erkenntniß ansehen. Das Letzte, in dem alles Wissen ruht, kann nicht ohne Grund seyn, dem widerspricht schon, daß es das Letzte, insofern also vielmehr das Allerbegründetste ist; nur selbst kann es nicht wieder zum Grund eines Fortschritts werden, denn so wäre kein Ende. Das eben ist die Mühe der Wissenschaft in ihrem Fortschreiten, daß, wenn sie irgend einen Punkt, der ein letzter scheinen kann, erreicht hat (und in jeder fortschreitenden Bewegung ist jeder in der Linie dieses Fortschritts liegende Punkt einmal ein letzter) — daß sie dann zwar zuerst ungemein erfreut ist, und einen Augenblick sich vorstellt, da wäre nun ihres Bleibens, indem sie aber das Erlangte oder Gefundene scharf ins Auge faßt, so entdeckt ihre Dialektik wieder an ihm ein Nichtseyn, eine Negation, die nur wieder durch eine folgende Position aufzuheben ist, an welcher (der folgenden Position) sie vielleicht wieder dieselbe Entdeckung macht, die Möglichkeit eines neuen Fortgangs, ja eines Umsturzes. Diese Möglichkeit darf sie sich nicht verbergen. Denn alle Möglichkeit muß Wirklichkeit werden, damit alles klar, offenbar und entschieden sey, kein geheimer Feind zurückbleibe, auch der letzte Feind überwunden sey.

Um dieß etwas näher an der Wirklichkeit zu zeigen, so scheint es wohl, die Wissenschaft könne nichts Höheres erreichen, als jenen Moment, wo Gott selbst ruht — in der Hervorbringung des Menschen. Aber nicht lange, so erblickt sie eben hier die höchste Gefahr eines völligen Umsturzes, indem das Schicksal des göttlichen Werks in die Freiheit eines Geschöpfes gestellt ist. Die Vernunft — man sage, wenn man will: die gemeine Vernunft, aber immer ist es die Vernunft, die schon hier geneigt seyn wird, den Schöpfer interveniren zu lassen und die so oft wirklich aufgeworfene Frage aufzuwerfen, warum Gott diesen Umsturz nicht verhindert. Aber Gott ist größer, als wir denken, und hat nichts zu fürchten, er weiß auch dem Aeußersten, das geschehen kann, durch ein anderes Aeußerstes zu begegnen, die Welt wird darum doch nicht verloren gehen, sondern da sie durch einen bloß kreatürlichen Willen nicht festzustellen war, auf einer höheren Stufe durch

Digitized by Google

eine allen Zweifel aufhebende That, durch die That eines überkreatürlichen und doch zugleich menschlichen Willens — durch einen zweiten Menschen festgestellt werden.

Der Glaube, um darauf zurückzukommen, darf also nicht als ein unbegründetes Wissen vorgestellt werden, man müßte vielmehr sagen, er sey das allerbegründetste, weil er allein das hat, worin aller Zweifel besiegt ist, etwas so absolut Positives, daß aller weitere Uebergang zu einem andern abgeschnitten ist. Eben daraus erhellt aber zugleich 2), daß man die Wissenschaft nicht mit dem Glauben anfangen kann, wie so viele lehren und predigen. Denn die allen Zweifel aufhebende Gewißheit (und nur diese ist Glaube zu nennen) ist nur das Ende der Wissenschaft. Zuerst das Gesetz und dann das Evangelium. Die Vernunft ist = dem Gesetz, der Glaube = dem Evangelium. Aber wie der Apostel sagt, daß das Gesetz der Zuchtmeister gewesen auf Christum, so muß die strenge Zucht der Wissenschaft dem Glauben vorausgehen, ob wir gleich erst durch den Glauben, d. h. durch den Besitz der allen Zweifel aufhebenden Gewißheit, gerecht, d. h. eigentlich vollendet werden. Der Apostel sagt: Alle Schätze der Weisheit sind in Christo verborgen, das heißt aber: sie sind in ihn aufgenommen, in ihm enthalten, also er wird nur begriffen, wenn zugleich alle Schätze der Erkenntniß in ihm begriffen werden. „Suchet, so werdet ihr finden". Der Glaube hebt also das Suchen nicht auf, sondern fordert es, eben weil er das Ende des Suchens ist. Ein Ende des Suchens aber muß es geben.

Man kann freilich in einem gewissen Sinn, nämlich in dem Sinn, in welchem jeder Anfang oder jedes Anfangen eigentlich ein Glaube an das Ende ist, das noch nicht gesehen wird (denn glaubte ich nicht, so würde ich ja gar nicht anfangen), in diesem Sinn allerdings kann man sagen, daß schon der Anfang der Wissenschaft Glaube sey; aber dieser Glaube treibt selbst zum Wissen, und erweist sich eben im wirklichen Wissen, so daß der Gläubigste der Wissendste und umgekehrt der am meisten dem Wissen Vertrauende der Gläubigste. So weit gibt es also einen Glauben als Anfang (der aber selbst nur Glauben an Wissen ist)

Digitized by Google

und einen Glauben als Ende, der aber nur das zur Ruhe gekommene Wissen ist. Gegen das Letzte könnte man einwenden: die Erfahrung zeige, was auch die Schrift ausspreche, daß der Glaube nicht jedermanns Ding sey, daher müsse also auch jenes Letzte doch nicht ein allen Zweifel Aufhebendes seyn, wie wir behauptet haben. Allein in welchem Sinn haben wir dieß behauptet? Nur in dem Sinn, daß jenes Letzte in sich selbst, also objektiv genommen, kein Zweifelhaftes (den Grund zu einem weiteren Fortschritt Enthaltendes) sey. Damit ist aber nicht gesagt, daß nicht gar viele zweifelhaft seyn können, jenes allen Zweifel Aufhebende anzunehmen. Allerdings wird es, wenn jemand auch zur letzten Erkenntniß durchgedrungen, auch dann wird es in Frage stehen, ob er sie zu ergreifen und anzunehmen fähig ist, ob er ein Herz zu ihr fasse, denn ein Herz gehört allerdings dazu wegen der Ueberschwänglichkeit des Gegenstandes, und es muß ein Ueberschwängliches seyn, eben um allen Zweifel aufzuheben. Es gibt Fälle im menschlichen Leben, seltene zwar, aber es gibt doch solche, wo der Mensch an dem plötzlichen und unerwarteten Glück, das ihm vor Augen steht, zweifelt, es nicht zu ergreifen, nicht für gewiß anzunehmen wagt. Hier entsteht also der Zweifel aus der Größe der Sache auf der einen und der Enge des Gemüths auf der andern Seite; denn es gibt zaghafte und kleinmüthige Seelen, und es gibt großmüthige und heroische Seelen, wie Schiller, wenn ich nicht irre, einem solchen engherzigen Zweifler zuruft:

— — — — Glaube,
Was dein kleines Gemüth dir zu begreifen erlaubt.

Hier ist also der Glaube allerdings etwas Subjektives, er ist das Vertrauen, die Zuversicht, das Herz, der Muth, das zu ergreifen, an dem man nur zweifelt, weil es für unsere gewohnten Begriffe zu transscendent ist. Das angeführte Beispiel zeigt, daß Zweifel möglich ist nicht nur an Dingen, die man nicht sieht, sondern auch an Dingen, die man sieht. In einem Leben des Marsilius Ficinus, aus dem auch Joh. Müller dieses anführt, wird erzählt: dieser habe mit seinem Freunde Angelus Politicus (einem der Männer, welche am Hofe Kosmus von

Digitized by Google

Medici die gemeinſchaftliche Verehrung Platons zur innigſten Freundſchaft verband), mit dieſem habe er ſich verabredet, daß, wer zuerſt ſterbe, dem andern ein Zeichen ſeiner Fortdauer geben ſolle, nun ſey Angelus Politicus zuerſt geſtorben und ſey dem Zurückgebliebenen wirklich erſchienen, und habe ihm zugerufen: glaube nur, glaube nur, es iſt gewiß. Er ſetzte alſo (die Geſchichte als wahr angenommen) voraus, daß ſein Freund des Glaubens bedürfe, ob er ihn gleich ſehe und vernehme. In dieſem Sinn alſo iſt Glaube allerdings nicht jedermanns Ding. In dieſem Sinn ruft die Offenbarung ſelbſt dem Menſchen zu: glaube nur, glaube nur, d. h. wage es, für wahr zu halten; in dieſem Sinn fordert ſelbſt die Wiſſenſchaft, ſowie ſie das höhere Gebiet betritt, Glauben, d. h. den Muth und die Fähigkeit, auch Außerordentliches, wenn es ſich darſtellt, für wahr halten zu können.

Einigen Seelen (ſo müſſen wir denken) wird dieſer Glaube unmittelbar gegeben — ſie ſelbſt ſehen es nur als Glück, als unverdiente Gnade an, die ihnen zu Theil geworden. Andere werden durch Lebenserfahrungen dahin gebracht, indem ſie keine andere Ruhe finden für ihre Seele. Hier ſoll nun aber dieſer Glaube mit der Wiſſenſchaft in Verbindung, d. h. mit unſerer anderweitigen Erkenntniß natürlicher, göttlicher und menſchlicher Dinge in Zuſammenhang gebracht werden.

Da aber jeder einſieht, und die Erfahrung zeigt, daß nicht von jeder Philoſophie aus dieſer Zuſammenhang zu finden iſt, ſo will ich der weiteren Erörterung noch einige Bemerkungen vorausſchicken über die Beſchaffenheit der Philoſophie, welche einen Uebergang von der Wiſſenſchaft zu der Offenbarung, von dem Reich der Natur, wie Leibniz ſagt, d. h. vom Reich der Nothwendigkeit, zum Reich der Gnade vermitteln ſoll. Denn davon iſt eigentlich hier die Rede.

Es gab eine Zeit — und ſie hat lange gedauert —, wo man die Philoſophie um ſo reiner und vollkommener darſtellen zu können glaubte, je reiner ſie aus dem bloßen Subjekt mit Beiſeitſetzung alles deſſen, was man Objekt nannte, entwickelt würde. Noch Fichte, wie wir im Anfang dieſes Vortrags geſehen, fing damit an, die Natur oder das Nicht-Ich, wie er es nannte, und was jetzt auch die Franzoſen adoptirt

Digitized by Google

haben, die ſich mit dem moi und non-moi nicht wenig zu wiſſen ſcheinen, — dieſes ganz als nicht-exiſtent zu ſetzen und es erſt hintennach wieder, in der praktiſchen Philoſophie, wo es als nothwendiger Gegenſtand des vernünftigen Wirkens nicht zu entbehren war, gleichſam ex speciali gratia wieder einzuführen. Schon Kant hatte in der theoretiſchen Philoſophie nach einem guten Einfall Jacobis das Ding an ſich „ehrenvoll penſionirt", in einen honorabeln Ruheſtand verſetzt. In dieſer Zeit war denn auch die Philoſophie, wie man ſich leicht überzeugen kann, wenn man nur etwa Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft oder Fichtes Kritik aller Offenbarung leſen will, in ihrer eigentlichen Sonnenferne in Bezug auf die Offenbarung, am weiteſten entfernt vom Reich Gottes. Eine andere Zeit kam, als man anfing zu erkennen, daß die Philoſophie eben nur an der Wirklichkeit ſelbſt ſich entwickeln könne, daß ſie nur an der wirklichen Welt den Stoff und das Mittel ihrer eignen Entwicklung und Steigerung beſitze. Dieß konnte nun aber freilich nicht miteinemmal und gleichſam in Einem Zug realiſirt werden. Das Erſte, was als Element des Lebens und der Bewegung in die Philoſophie aufgenommen werden mußte, war das Aelteſte von allem Wirklichen, die Natur. Aber ſchon damals, als von allem Wirklichen nur erſt die Natur in die Bewegung der Philoſophie aufgenommen worden, und ein Theil den Untergang aller Religion, ja Atheismus darin ſah, ſah ein anderer Theil der Zeit gleichſam inſtinktmäßig die gegentheilige Folge voraus. Schon die Naturphiloſophie wurde bald von manchen Seiten angefeindet, weil man fürchtete, ſie könnte auf Religion, und zumal auf eine andere Anſicht der Geſchichte zurückführen. Hatte nun die Natur ſelbſt, ohnerachtet der Unabhängigkeit, in der ſie ſich vom Menſchen behauptet, jene ſubjektive Philoſophie nicht irre gemacht, ſo vermochte dieß um ſo weniger die Geſchichte, in der man nur das Erzeugniß — allein ſelbſt dieſes Wort iſt noch zu gut, man muß ſagen: das Machwerk der menſchlichen Freiheit, d. h. der ſchrankenloſen, durch nichts geregelten menſchlichen Willkür ſah oder ſehen zu können glaubte. Wendete ſich nun aber die Philoſophie der Geſchichte zu, ſo mußte ſie auch hier

Digitized by Google

wieder von dem Ersten und Aeltesten ausgehen, d. h. von dem, was auf dieser Seite wieder das Erste und Aelteste ist — und dieß war die vollends ganz beiseit gelassene Mythologie, ohne welche man weder der Geschichte einen Anfang, noch einen Uebergang zum Christenthum finden konnte. Hierüber noch Folgendes.

Auch in der Geschichte gibt es Erscheinungen, auf die man das bekannte Wort Shakespeares anwenden kann: Es gibt Dinge unter der Sonne, wovon sich unsere Schulweisheit nichts träumen läßt, — jene Weisheit nämlich, die von gestern ist, die für die Vergangenheit keinen andern Maßstab hat als die Gegenwart, oder die jetzigen Verhältnisse des Menschen als ewige, immer gewesene ansieht. Wenn daher eine wahre Philosophie der Geschichte vorzüglich und vor allem auch jenen großen Gegensatz des Alterthums und der neueren Zeit theils zu erkennen, theils zu erklären hat, so wird sie den Schlüssel zu dieser Erklärung nur erst in jenen Tiefen finden, aus welchen allein auch die Entstehung der Mythen sich herleiten läßt. Aber nicht bloß der Schlüssel für die Vergangenheit — für das uns im Ganzen so fremd anlassende Alterthum — liegt in der Mythologie, sondern da die Gegenwart nur auf den Grund der Vergangenheit erbaut ist, so ist auch für die Bestimmung des gegenwärtigen geistigen Zustandes der Menschheit die Mythologie ein nothwendiges, nicht zu übergehendes, nicht auszuschließendes Moment. Unstreitig ist der gegenwärtige Zustand des menschlichen Bewußtseyns ganz und gar durch das Christenthum bestimmt. Aber auch das Christenthum ist eine geschichtliche Erscheinung. Möge man annehmen, daß es seiner Quelle, seinem letzten Ursprung nach in das gemeinhin für ganz unbegreiflich Erachtete zurückgehe, aber seine Wirkung ist doch eine offenbare, eine äußere selbst, die sich der geschichtlichen Erklärung nicht entziehen kann, die also auch geschichtlich erklärt werden muß. Wie will man nun jene erstaunenswerthe, gleichsam plötzliche Umkehrung der Welt begreifen, die sich ereignete, als bei der bloßen Erscheinung des Christenthums das Heidenthum zu erblassen, in sich unkräftig zu werden anfing, als vor dem verachteten Kreuz die stolze Macht des Heidenthums sich beugte, ihre Tempel

Digitized by Google

umgestürzt wurden, ihre Orakel verstummten, wie will man diese größte aller Revolutionen begreifen, wenn man nicht in der Natur des Heidenthums, also der Mythologie selbst die Ursache entdeckt hat, die es jener Einwirkung des Christenthums zugänglich und daher dieser inneren Auflösung und Zerstörung fähig machte? — Die erste, offenbarste und unmittelbarste Wirkung des Christenthums, die Wirkung, die es sich selbst vorzugsweise zuschreibt, war eben die Befreiung der Menschheit von jener Macht der Finsterniß, die im Heidenthum ihre Herrschaft über die Welt erstreckte. Schon daraus folgt aber, daß die Realität des Christenthums (und darum ist es zu thun, denn eine gewisse ideale Bedeutung schreibt ihm jeder, auch der Beschränkteste zu, für die gibt man heutzutage nichts mehr), daß, sage ich, die Realität des Christenthums nicht gründlich erkannt werden kann, ohne daß zuvor auch die Realität des Heidenthums auf gewisse Weise erkannt ist. Denn, wie ich schon früher sagte, die Realität einer Befreiung richtet oder bestimmt sich nach der Realität dessen, wovon sie befreit, und darum ist ein wahres Begreifen des Christenthums (und was hilft es für oder gegen das Christenthum zu reden, solange es nicht begriffen?) gar nicht möglich ohne vorausgehende Philosophie der Mythologie. Man könnte hier bemerken, dieß gehe also bloß die Theologen an. Aber keineswegs. Das Christenthum gehört nicht bloß diesen, es gehört ebenso wohl dem ächten Geschichtsforscher an; ja wäre es in den Schulen der Theologen schon längst zu einer gemeinen Erscheinung herabgeschätzt, so würde es der großartige Geschichtsforscher noch in seiner erhabenen, geschichtlichen Bedeutung festhalten, wie dieß z. B. Joh. Müller mitten in der Zeit einer flachen und seichten Aufklärung gethan hat.

Die allgemeine Wichtigkeit einer Erforschung der Mythologie als Voraussetzung, die sich das Christenthum selbst gibt, indem es sich als Befreiung vom Heidenthum ankündigt, ergibt sich besonders auch daraus, daß das Heidenthum keineswegs die bloße Erscheinung einer vergangenen Zeit ist, da es auch jetzt fortdauert, und zwar noch immer in sehr großen Massen wirklich existirt. Die Zahl der Polytheisten, d. h. derjenigen, deren Religion auf irgend eine Mythologie gegründet

Digitized by Google

iſt, übertrifft noch immer bei weitem nicht bloß die Zahl der Bekenner des Chriſtenthums und Judenthums, ſondern die Zahl der Monotheiſten überhaupt, wenn man unter dieſen auch die Mohammedaner mitzählt. Nach den jüngſten Berechnungen iſt die Geſammtzahl der Monotheiſten, alſo der Juden, Chriſten und Mohammedaner, 344, die der Polytheiſten 656 Millionen. Wenn hier etwa ein Fehler iſt, inwiefern nämlich nach den neueſten Behauptungen, Balbis z. B., die gewöhnliche Annahme der Menſchenzahl überhaupt zu 1000 Millionen zu groß iſt, immer wird das Reſultat bleiben, daß die Zahl der Polytheiſten die der Monotheiſten weit überwiegt. Freilich iſt das noch beſtehende Heidenthum ein in ſeiner Wurzel abgeſtorbenes, verwelktes, verlebtes, nichts Neues mehr hervorbringendes, und die heidniſchen Völker ſind der Geſchichte gleichſam geſtorbene, nicht mehr, als lebendige, thätig in ſie eingreifende Glieder. Aber nur das, was noch lebendig, beweglich iſt, kann auch durch einen fortgeſetzten Proceß in etwas anderes übergehen, das Todte aber und Unbewegliche leiſtet einen Widerſtand, der eben darum nicht zu überwinden iſt, weil er ein bloß paſſiver iſt, und man müßte alſo das Heidenthum, um es nicht als todte und daher unüberwindliche Maſſe ſich gegenüber zu haben, erſt wieder beleben, oder wenigſtens diejenigen Punkte in ihm zu finden und zu entdecken wiſſen, durch welche es noch mit der wirklichen und wahren Religion zuſammenhängt. Zu den merkwürdigen moraliſchen Erſcheinungen unſerer Zeit gehört unſtreitig auch die große allgemeine Begünſtigung der Miſſionen, d. h. der Verſuche, auch die noch am Heidenthum feſthaltenden Völker zu chriſtlichen Vorſtellungen und Ueberzeugungen hinüberzuführen. Aber ganz andere Erfolge wären von dieſer verdienſtlichen und jeder Anerkennung werthen Unternehmung zu erwarten, wenn ſie von tieferen Einſichten in die Quelle der Mythologie, und alſo des Heidenthums, unterſtützt würde, als nach den bisherigen Erfahrungen bei dem größten Theil der Miſſionarien der Fall iſt. Die meiſten derſelben können, wie einige eingeſtehen, ſich gar nicht in die Seele eines Heiden oder z. B. in den Gedankenzuſammenhang eines indiſchen Braminen verſetzen, und da ſie in den heidniſchen Vorſtellungen nur Wahn, nur Lüge

Digitized by Google

zu sehen im Stande sind, können sie auch keinen Zugang zu dem Vorstellungsvermögen dieser Menschen finden, denen ihrerseits der bloß buchstäbliche und formelle Inhalt kirchlicher Rechtgläubigkeit etwas absolut Fremdes seyn und bleiben muß. Man kann es namentlich den geistreichen und scharfsinnigen Indiern nicht verübeln, wenn sie sich sträuben, einen Glauben an Formeln zu heucheln, der ihnen mit nichts in ihrem eignen Glauben, in nichts mit ihrer Weltansicht, ihrer Philosophie, ihrer Weisheit zusammenhängt.

Eine Philosophie, welche für die Wirklichkeit als solche keinen Sinn und keinen Platz hat, kommt endlich in Ansehung der Geschichte dahin, sich eine Geschichte zu machen, wie sie seyn sollte, welche gegen die wirkliche Geschichte dann nur ein negatives, abweisendes Verhältniß hat. Z. B. etwas der Art, wie das Christenthum ist, sollte eigentlich gar nicht seyn; es muß also auch als außer der wahren Geschichte seyend, d. h. es muß als nicht seyend dargestellt werden, nämlich als eine Erscheinung, die nur der Verstandlosigkeit, der willkürlichen oder der unwillkürlichen Täuschung ihren Ursprung verdankt. Eine solche Darstellung der Geschichte möchte gern das Geschehene ungeschehen machen, die Vergangenheit, soweit sie ihren höchst zufälligen Begriffen nicht gemäß ist, als nicht-existent, d. h. außer aller Wirkung und Bedeutung für die Gegenwart, setzen. Ein solches Verfahren geht über die Schranken einer bloß theoretischen Ansicht hinaus, indem es die Continuität der Bildung selbst aufhebt, der Gegenwart ihren Grund, ihre Basis entzieht, damit aber auch die Zukunft völlig in Zweifel stellt. Wir können die Welt einmal nicht von vorn anfangen, damit müßte man bei gehöriger Consequenz bis auf die Eichelkost der Urzeit zurückkommen. Wir können mit allen Künsten das Christenthum nicht aus der Welt schaffen. Wir können weder es selbst ungeschehen machen, noch was in Folge des Christenthums sich ereignet hat, jene größte und tiefste Veränderung, von welcher die Welt jemals Zeuge gewesen. Wir müssen das Christenthum anerkennen als seyend, so gut wir jede Formation der Natur bestehen lassen müssen. Wir können es so wenig aus der Reihe der Dinge ausstoßen, als wir eine der zahl-

Digitized by Google

reichen Pflanzenfamilien ausstreichen können, obgleich es mehrere gibt, die wir für unsere Person nicht eben vermissen würden, und deren Abwesenheit vielleicht nicht einmal unserem Verstand als eine Lücke auffallen würde.

Ich will nun nicht noch von denen reden, denen die Vernunft alles Seyn und sonach Gott nur die seyende Vernunft ist, hierüber habe ich mich gleich im Anfang dieses Vortrags hinlänglich erklärt, und will nur bemerken, daß, wenn die Vernunft alles Seyn (und daher umgekehrt alles Seyn die Vernunft) ist, es nicht geringe Schwierigkeit hat, die Unvernunft herbeizuschaffen, deren es doch bedarf, die wirkliche Welt zu erklären. Denn das sieht jeder, daß neben einer mächtigen und starken Vernunft, welche die Dinge allerdings auf gewisse Weise zu regieren scheint, auch ein großer und mächtiger Theil Unvernunft allem Seyn beigemischt sey. Die Vernunft aber kann ewig nur Vernunft seyn; sie kann sich nicht zu einem andern von sich oder gar zu ihrem Gegentheil machen. Die erste Eigenschaft der Vernunft ist, das Unveränderliche, sich selbst Gleiche zu seyn. Woher also das Vermögen, sich in ihr Gegentheil umzusetzen? — Andere nun aber, wenn sie nicht so weit gehen, zu sagen, das Seyn Gottes sey nur das Seyn der Vernunft, wollen wenigstens einen vernünftigen Gott, d. h. sie wollen, daß Gott nicht über die Vernunft thun könne. Damit gestehen sie aber Gott weniger zu, als sie dem Menschen zugestehen, denn selbst dem Menschen wird zugeschrieben, daß er über die Vernunft thun könne. Ein vernünftiger Mann zu heißen, ist ein schönes Lob, dennoch empfindet jeder, daß damit nicht viel gesagt sey. Auch darüber ist man einverstanden, daß der Heroismus nicht jedermanns Ding sey, wie der Glaube nicht jedermanns Ding ist, die Vernunft aber ist eben das, was jedermanns Ding ist. Seine Feinde — nicht nur nicht hassen, nicht verfolgen, sondern ihnen wohl thun, ja sie lieben, ist über die Vernunft. Die höchsten Gebote einer großmüthigen und den Menschen erhebenden Sittenlehre wären unerfüllbar, wenn der Mensch nicht über die Vernunft thun könnte. Warum sollte also Gott nicht über die Vernunft thun können? In diesem Sinn ist es keineswegs

Digitized by Google

unvernünftig, zu ſagen, die Geheimniſſe des Chriſtenthums — oder vielmehr jenes Eine Geheimniß, das der Gegenſtand und eben darum auch die einzige Urſache der Offenbarung iſt, der Wille Gottes in Bezug auf das ihm entfremdete Menſchengeſchlecht ſey über die Vernunft. Aber jener Entſchluß Gottes, der in der Offenbarung ſich offenbart, iſt darum nicht ſofort unbegreiflich, weil er über die Vernunft iſt; denn er ſteht in einem vollkommenen Verhältniß zu dem Außerordentlichen des Ereigniſſes, auf das er ſich bezieht, ſo wie zu der Größe Gottes.

Den Einwurf der Unvernünftigkeit kann man wohl gegen das brauchen, was ſich ſchlechthin für vernünftig gibt oder geben will, nicht aber gegen das, was ſelbſt erklärt, über alle Vernunft zu ſeyn, einen Inhalt zu haben, der in keines Menſchen Gedanken hätte kommen können, wenn er ihm nicht wäre geoffenbart, d. h. durch die Wirklichkeit dargelegt worden, — ja was ſich ſelbſt als Thorheit, nämlich als Thorheit in Bezug auf einen gewiſſen Standpunkt menſchlicher Beurtheilungsweiſe erklärt. — — Nichts trübſeliger als das Geſchäft der Rationaliſten jeder Art, die vernünftig machen wollen, was ſich ſelbſt über alle Vernunft gibt. Der kühnſte der Apoſtel, in dem man zugleich einen tiefen Dialektiker erkennt, ſpricht geradezu von der göttlichen Thorheit, von der Schwäche Gottes, die übrigens, ſagt er, ſtärker ſey und mehr vermöge als die menſchliche Weisheit und die menſchliche Stärke [1]. Nur der Starke kann oder darf ſchwach ſeyn. Man könnte den Gutmüthigen, die durchaus einen vernünftigen Gott nach ihrem Sinn haben wollen, mit J. G. Hamann antworten: ob ſie denn noch nie bemerkt, daß Gott ein Genie ſey, der wenig darnach frage, was ſie vernünftig oder unvernünftig nennen. Es iſt nicht jedem gegeben, die tiefe Ironie aller göttlichen Handlungsweiſe zu begreifen, und wer ſie nicht von Anfang, wer ſie nicht ſchon in der Weltſchöpfung begriffen hat, der wird ſie freilich nachher und ſpäter, etwa bei der Erlöſungslehre, nicht wohl begreifen. Es iſt auch nicht jedem gemeinen Denken

[1] *Τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστί· καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστί.* 1 Cor. 1, 25.

Digitized by Google

gemäß, und es muß ihm wunderlich vorkommen, daß Einer und derselbe uno eodemque actu etwas bejaht und verneint, auch dieß ist gegen den Satz des Widerspruchs, wie er gemeinhin verstanden wird, und dennoch ist eben dieß das Verhältniß Gottes in der Schöpfung, daß er eben das setzt, was er selbst unmittelbar auch wieder verneint. Freilich müssen wir sagen: er ist ein anderer als der B setzende, es bejahende, ein anderer als der es verneinende; aber wir sagen nicht: er ist als jener und als dieser ein anderer Gott, sondern: die Gottheit (d. h. die absolute Freiheit) Gottes besteht eben in der Kraft dieses Widerspruchs — dieser Absurdität, wenn man will, zugleich der bejahende und verneinende zu seyn, und doch dabei nicht auseinander zu gehen, sondern zu bleiben, der Er ist. Ja nicht einmal bloß in Gott, selbst im Menschen, soweit ihm ein Strahl von Schöpfungskraft verliehen ist, finden wir dasselbe Verhältniß, diesen selben Widerspruch, eine blinde, ihrer Natur nach schrankenlose Produktionskraft, der eine besonnene, sie beschränkende und bildende, eigentlich also negirende Kraft in demselben Subjekt entgegensteht. Jedes Geistes Werk zeigt sogar dem sinnigen Kenner, ob es aus einem harmonischen Gleichgewicht jener Thätigkeiten hervorgegangen, oder ob eine von beiden, und welche im Uebergewicht gewesen. Ein Uebergewicht der producirenden Thätigkeit ist da, wo die Form gegen den Inhalt zu schwach erscheint, der Inhalt die Form zum Theil überwältigt. Das Gegentheil findet statt, wo die Form den Inhalt zurückdrängt, dem Werk die Fülle fehlt. Nicht in verschiedenen Augenblicken, sondern in demselben Augenblick zugleich trunken und nüchtern zu seyn, dieß ist das Geheimniß der wahren Poesie. Dadurch unterscheidet sich die apollinische Begeisterung von der bloß dionysischen. Einen unendlichen Inhalt — also einen Inhalt, der eigentlich der Form widerstrebt, jede Form zu vernichten scheint —, einen solchen unendlichen Inhalt in der vollendetsten, d. h. in der endlichsten Form darzustellen, das ist die höchste Aufgabe in der Kunst.

Gott ist keineswegs ein Gegensatz der Endlichkeit, und der, wie man sich vorstellt, nur in dem Unendlichen sich gefiele, sondern dadurch zeigt er sich als die höchste, künstlerische Natur, daß er das Endliche sucht,

Digitized by Google

und gleichsam nicht ruht, bis er alles in die faßlichste, begreiflichste, endlichste Form gebracht hat. Das Beschränkte des Christenthums, wovon manche reden, ist gerade Zweck, ist Absicht.

Man kann schon darin eine göttliche Thorheit sehen, daß Gott überhaupt mit einer Welt sich eingelassen, da er in ewiger Selbstgenügsamkeit an der bloßen Beschauung der durch ihn möglichen Welt sich erfreuen konnte. Aber die Schwäche Gottes — τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ — kann man insbesondere in seiner Schwäche für den Menschen erkennen. Aber in dieser Schwäche ist er stärker als der Mensch. Sein Herz ist groß genug, um alles fähig zu seyn. In der Schöpfung zeigt er vorzüglich nur die Macht seines Geistes, in der Erlösung die Größe seines Herzens. Dieß war gemeint, wenn ich sagte, die Offenbarung — oder die That, welche Inhalt der Offenbarung ist — sey seine persönlichste That. Denn gleichwie wir einen Menschen nicht seinem eigentlichen Selbst nach zu kennen meinen, wenn wir etwa nur seinen Geist kennen (denn dieser ist, je mächtiger, desto mehr etwas gewissermaßen Unpersönliches, etwas von ihm, von seinem Willen Unabhängiges), wie wir erst den Menschen selbst zu kennen glauben, wenn wir die Aeußerungen seines Herzens kennen gelernt, so ist Gott dem Menschen eigentlich erst in der Offenbarung wahrhaft persönlich geworden. Hier steht er dem Menschen wie ein Mensch entgegen, und was von Mose gesagt wird, daß Gott mit ihm nicht durch Gesichte und Träume, sondern von Angesicht zu Angesicht gesprochen habe, das gilt von der Offenbarung überhaupt, das Verhältniß in der Offenbarung ist ein unmittelbares und persönliches.

Eine große That meint man doch sonst nicht dadurch herabzusetzen, daß man sagt, sie sey über alle menschlichen Begriffe. So ist auch der Inhalt der Offenbarung dadurch nicht herabzusetzen. Es gibt selbst menschliche Thaten und Handlungen, die nicht jeder versteht. Wie viele Menschen gibt es wohl, die fähig gewesen wären, wie Sokrates zu sterben. Man darf mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß für den größeren Theil seiner Zeitgenossen seine Ankläger weit vernünftigere Leute waren als er, wie sie denn gewiß in einem ähnlichen Fall, wo

Digitized by Google

es ums Leben ging, vor den Richtern ſich ganz anders benommen hätten als Sokrates. — Als nach wiederholten Niederlagen Darius dem Alexander unter großen Bedingungen Friede anbot, nämlich ihm einen anſehnlichen Theil ſeines Reichs bis an den Taurus abzutreten, ihm ſeine Tochter zur Ehe zu geben u. ſ. w., meinte Parmenio, wenn er Alexander wäre, würde er dieſe Bedingungen annehmen. Alexander antwortete: Et ego, si Parmenio essem. Alexanders Handlungsweiſe überſtieg die Begriffe des Parmenio, ſeines übrigens vertrauteſten Freundes. Unendlich höher aber als ein Menſch durch Großheit der Geſinnung über dem andern ſteht Gott über den Menſchen. In dieſem Sinn allein alſo ſind die Handlungen Gottes in der Offenbarung über alle menſchlichen Begriffe, nicht daß wir ſie gar nicht begreifen können, ſondern daß wir, um ſie zu begreifen, zu einem Maßſtab greifen müſſen, der alle gewöhnlichen menſchlichen Maßſtäbe übertrifft. Darum verliert, wie ich ſchon bemerkt, durch dieſes Begreifen das Erſtaunenswerthe nichts an dieſer Eigenſchaft. Auch nur ein ſolches abſolut-Erſtaunenswerthes bringt die langwierige Unruhe des menſchlichen Geiſtes zur Ruhe. Nur wenn wir das erkennen müſſen als geſchehen, quo majus nil fieri potest, worüber ſchlechterdings nichts Größeres geſchehen kann, nur das bringt uns zum Stillſtand. Es muß ein finis quaerendi et inveniendi ſeyn, ein Ziel, bei dem der nie ruhende Geiſt ruht; denn ſonſt wäre alles Wiſſen eitel, d. h. zwecklos. Es muß alſo etwas kommen in der Entwicklung der Dinge, wo das menſchliche Wiſſen, das einen unendlichen Trieb zur Fortſchreitung und Bewegung in ſich hat, bekennen muß, nicht weiter fortſchreiten zu können, wo es alſo verſtummt.

Der wahre Gegenſtand einer Philoſophie der Offenbarung kann alſo nur ſeyn, theils die Betrachtung überhaupt auf dieſen über allem nothwendigen Wiſſen liegenden Standpunkt, wo allein von Offenbarung die Rede ſeyn kann, zu erheben (dieß war die Hauptabſicht dieſer erſten Vorleſung über den beſonderen Theil der Philoſophie der Offenbarung); ich wünſche, es möge mir gelungen ſeyn, Sie mit dieſem Standpunkt im Allgemeinen vertraut zu machen; — theils kann die Abſicht einer Philoſophie der Offenbarung nur ſeyn, jenen Entſchluß, der

Digitized by Google

der eigentliche Gegenſtand und inſofern auch die einzige Urſache aller Offenbarung iſt, zwar nicht a priori zu begründen (denn wenn dieſer Entſchluß nicht ſchon da, ſchon offenbar wäre, würde keine Vernunft wagen dürfen noch ſelbſt wagen können, einen ſolchen für möglich zu halten), wohl möglich aber iſt, ihn, nachdem er da iſt, theils überhaupt, theils in ſeiner Ausführung begreiflich zu machen. Dieſes alſo iſt das Zweite in einer Philoſophie der Offenbarung. Daß man nun aber dieß nicht unbedingt, unter jeder Vorausſetzung unternehmen könnte, habe ich hinlänglich gezeigt.

Nicht jeder Philoſophie iſt es gegeben, eine Offenbarung zu begreifen. Die Hauptvorausſetzung iſt: ein nicht bloß ideales, durch die Vernunft vermitteltes, ſondern reales Verhältniß des menſchlichen Weſens zu Gott. Stünde der Menſch zu Gott in keinem andern Verhältniß als dem des Erkennens, ſo könnte die höchſte Abſicht einer Offenbarung nur etwa Belehrung ſeyn. Darauf beſchränkt ſich denn auch nach der immer allgemeiner gewordenen Vorſtellung der ganze Zweck der Offenbarung. Allein Belehrung iſt doch bloß möglich über das, was ſchon Iſt, über ein ſchon beſtehendes Verhältniß, das nur etwa aufgeklärt, deutlicher hervorgeſtellt wird. Die Offenbarung, wenn ſie bloß in Belehrung beſtünde, könnte alſo in dem Verhältniß des Menſchen zu Gott nichts ändern. Denn wäre es ihre Abſicht, ein anderes oder neues Verhältniß an die Stelle des früheren zu ſetzen, ſo müßte dieſes Verhältniß erſt geſetzt werden, und dieſes könnte nur durch einen wirklichen Actus, durch eine ſolenne oder ausdrückliche That geſchehen. Dann könnte aber eben die Offenbarung nicht in bloßer Belehrung beſtehen, dieſer Actus, dieſe That wäre dann ſelbſt die Hauptſache der Offenbarung. Alle diejenigen Anſichten, welche die Abſicht der Offenbarung in bloße Belehrung ſetzen, kommen daher auch unwillkürlich dahin, als Inhalt dieſer Belehrung nur das ſchon vor aller Offenbarung beſtehende, und inſofern natürlich zu nennende Verhältniß des Menſchen zu Gott anzugeben. Dieſe Belehrung, die für ſich kein neues Verhältniß hervorbrächte oder einſetzte, könnte nur den Inhalt der ohnedieß ſchon vorhandenen ſogenannten allgemeinen Religion wiederholen und nur etwa

Digitized by Google

klarer, deutlicher, eindringlicher darſtellen; damit hörte aber auch die Offenbarung ſelbſt auf einen beſondern Inhalt zu haben. Dieſer Zweck einer neuen, bloß eindringlicheren Darſtellung des ſchon beſtehenden Verhältniſſes, des Inhalts der allgemeinen Religion, dieſer Zweck hätte ſich auch ſchon in den Wegen der allgemeinen Vorſehung erreichen laſſen. Will man alſo die Offenbarung als etwas Beſonderes feſthalten, und nicht in ein, wenn auch ausgezeichnetes, doch nur gemeingeſchichtliches Ereigniß auflöſen, ſo muß man einen reellen, nicht einen bloß ideellen oder didaktiſchen Zweck ihr unterlegen. Ein reeller Zweck ſetzt aber nothwendig ein urſprünglich reelles Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zu Gott voraus. Hienge der Menſch nicht im Allgemeinen mit Gott noch auf andere Weiſe als durch das Verhältniß des reinen Erkennens zuſammen, ſo wäre das beſondere reelle Verhältniß, das man Gott zum Menſchen in der Offenbarung zu geben ſucht, ein völlig unbegründetes und unbegreifliches. Ein reelles Verhältniß des menſchlichen Weſens zu Gott iſt nun aber ſchon vor aller Offenbarung durch die Philoſophie der Mythologie dargethan und auf einer ſo breiten Baſis begründet, daß ich es als unerſchütterlich feſtſtehend annehmen darf. Der Hauptgrund zu einer Philoſophie der Offenbarung wäre alſo ſchon gelegt, eine Offenbarung wäre nicht mehr überhaupt unbegreiflich. Speciell, auch in der Ausführung begreiflich aber wird die Offenbarung nur dadurch, daß ſchon das urſprüngliche Verhältniß des Menſchen zu Gott ein vermitteltes iſt. Der Vater hat nicht unmittelbar, ſondern durch den Sohn die Welt erſchaffen. Dieſelbe Vermittlung kehrt daher in der Offenbarung nur auf einer höheren Stufe, und nur in einem noch beſtimmteren und noch perſönlicheren Sinn wieder. Dieſes allein durch den Sohn geſchaffene und daher auch nur durch den Sohn wiederzubringende oder wieder herzuſtellende Seyn iſt uns aber auch ſchon durch das Frühere gegeben, ſo daß wir unmittelbar an die Ausführung der Philoſophie der Offenbarung gehen können.

Digitized by Google

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Der Inhalt der Offenbarung ist nichts anderes als eine höhere Geschichte, die bis zum Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht. Die Philosophie der Offenbarung will nichts anders, als diese höhere Geschichte erklären, sie auf die Principien zurückführen, die ihr schon von andern Seiten her bekannt und gegeben sind. Sie will, wie schon gesagt, keine eigentliche Lehre aufstellen, etwa eine speculative Dogmatik; denn sie will überhaupt nicht dogmatisch seyn. Wie sie nun dabei mit andern Darstellungen des Inhalts der Offenbarung, die insgemein dogmatisch sind, übereinstimme, kümmert sie nicht. Inwiefern sie selbst darauf verzichtet, eine Lehre zu seyn, dürfen wir uns außer allem Conflikt mit einer schon aufgestellten oder geltenden Lehre gesetzt denken. Da wir selbst nicht dogmatisch verfahren, können wir auch keine Antithesis gegen ein sonst festgestelltes oder angenommenes Dogma beabsichtigen. Die Sache, die Offenbarung selbst ist älter als jedes Dogma; wir aber haben bloß mit der Sache zu thun, nicht mit den verschiedenen subjektiven Auffassungsweisen, wie sie sich in diesem oder jenem Zeitalter geltend gemacht haben. Jedem ist bekannt, welche Veranlassungen die Kirche hatte, den Inhalt der christlichen Offenbarungen auf gewisse bestimmte, kein Ausweichen weder zur Rechten, noch zur Linken verstattende Formeln zurückzuführen. Wer die Umstände kennt, durch welche die Kirche zu solchen Formeln genöthigt worden, weiß auch, daß diese Formeln nicht immer unter die Zeichen oder Merkmale

Digitized by Google

eines glücklichen Zustandes der Kirche zu zählen sind. Es ist unvermeidlich und kann gar nicht anders seyn, diese Formeln konnten zu jeder Zeit nur dem wissenschaftlichen Bewußtseyn dieser Zeit gemäße seyn. Nun setzt aber die Offenbarung durch ihren ganzen Inhalt ein Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott voraus, wie es keine frühere Philosophie nach den damals gegebenen Mitteln begreifen konnte. Wird aber der Inhalt der Offenbarung auf einen ganz andern Standpunkt, als auf den er ursprünglich berechnet ist, herabgesetzt, eine durchaus überschwängliche Sache zu bloß abstrakten, nur auf endliche Verhältnisse und Dinge anwendbaren Begriffsbestimmungen herabgezogen, so muß dieser Inhalt verzerrt, und durch diese Versetzung auf einen ihm ganz unangemessenen Standpunkt völlig unverständlich werden. Es hilft nichts diese Unverständlichkeit damit zu entschuldigen, daß die Lehre ein Geheimniß sey. Denn, entweder ist sie wirklich ein Geheimniß — nun dann müßten wir uns überhaupt enthalten von ihr zu reden, und am allerwenigsten sie in feste, starre Begriffsbestimmungen einschließen wollen, oder sie ist ein offenbares Geheimniß, d. h. ein Geheimniß, das für uns aufgehört hat ein solches zu seyn, dann muß sie, um etwas für uns, um also eine wirklich geoffenbarte zu seyn, nothwendig auch verständlich seyn. Die Wissenschaft oder Philosophie der frühern Zeit konnte sich zu dem Inhalt der Offenbarung in kein anderes Verhältniß setzen, als in dem sie sich auch zu der Natur, ja zu der gesammten Wirklichkeit befand. Wie sie nun hier gewisse allgemeine Begriffe suchte, mit denen als äußeren Handhaben sie die Natur anfassen zu können dachte, gerade so suchte sie auch die Mittel, den Inhalt der Offenbarung auszusprechen und verständlich zu machen, nicht in der Offenbarung selbst, sondern außer ihr in der jedesmaligen Philosophie, und so führt die dogmatische Theologie noch jetzt scholastische Bestimmungen mit sich, die einer längst vergangenen Zeit und nicht mehr der Philosophie unseres Jahrhunderts angehören. Die eigentliche Scholastik hatte die Theologie ganz von ihrem natürlichen Boden, dem geschichtlichen, hinweggerissen, und sie in eine fast ganz ungeschichtliche Doctrin verwandelt. Mit der Reformation erwachte überhaupt wieder der geschichtliche Geist, und

Digitized by Google

besonders in Bezug auf die Offenbarung, schon darum, weil sie auf die Quellen zurückging und diese als einzige Auktorität anerkannte. Inzwischen konnte sie auch nicht sogleich aller scholastisch-dogmatischen Bestimmungen sich entschlagen; als aber der geschichtliche Geist immer mehr scholastische Formen verschmähte und eine völlige Unabhängigkeit von ihnen ansprach, da wurde die Theologie auf das Extrem einer anderen im entgegengesetzten Sinne geistlosen Behandlung getrieben, nämlich das Extrem der bloß äußerlich geschichtlichen, insofern aller Wissenschaft ermangelnden Behandlung, indem man von jener tief-innerlichen geschichtlichen Methode, welche zugleich die wahrhaft wissenschaftliche ist, keinen Begriff hatte. Das Verfahren dieser bloß äußerlich geschichtlichen Behandlung war ungefähr folgendes: Es existiren, sagte man, gewisse Bücher, die von Anhängern eines gewissen Jesus geschrieben sind, der sich selbst Christus nannte. An ihrer Aechtheit, d. h. daran, daß sie von den unmittelbaren Schülern herrühren, läßt sich nicht zweifeln. Ebensowenig an der Wahrhaftigkeit dieser Zeugen, noch, nach dem, was sie uns von dem Charakter ihres Meisters erzählen, an der Wahrheit Christi selbst, der behauptete, ein göttlicher Gesandter zu seyn, ja in einer Verbindung mit Gott zu stehen, deren kein Mensch, deren nur eine selbst göttliche Person fähig ist. Wir müssen also dem Zeugniß Christi und der Apostel Glauben schenken. Die Art, wie diese Beweise geführt wurden, erinnerte nur allzusehr an die Beweise, wie sie vor Gericht und von Advokaten geführt zu werden pflegen. War nun einmal dieser Punkt erreicht, die Glaubwürdigkeit der Apostel und Christi erwiesen, so bedurfte es in Ansehung der einzelnen Lehren nichts mehr, als philologisch-grammatisch zu zeigen, diese oder jene Stelle der neutestamentlichen Bücher enthalte diese oder jene Lehre; man begnügte sich, sagen zu können: hier steht es; wie man es nun aber übrigens sich begreiflich oder auch nur verständlich machen wollte, wurde jedem selbst überlassen.

Außer diesen zwei Behandlungsweisen 1) der scholastischen und 2) jener bloß äußerlich historischen, gab es nur noch eine dritte, in der sich das Bedürfniß eines wahren, innern Verständnisses ankündigte,

Digitized by Google

die mystische. Inwiefern diese auf das Innere der Sache selbst ging, stand sie allerdings über den beiden ersten, aber theils suchte sie dieses Innere selbst nicht auf dem Wege klarer, wissenschaftlicher Erkenntniß, sondern mehr auf dem Wege einer zufälligen Erleuchtung unter den Einflüssen eines fromm erregten, aber seiner selbst nicht mächtigen Gefühls, dessen Aeußerungen, anstatt objektiv erklärend, das Innere aufschließend, vielmehr selbst mystisch, d. h. unklar und wenigstens nicht allgemein überzeugend waren, anderntheils wurde von der mystischen Theologie die äußere und geschichtliche Seite der Untersuchung zu sehr vernachlässigt; es war, als ob sie den Inhalt der Offenbarung rein aus innerer Erleuchtung ohne alles äußere Mittel hervorbringen wollte. Allein das Christenthum ist unmittelbar und zunächst eine Thatsache, die wie jede andere rein geschichtlich ausgemittelt werden muß. Die Grundlage für jede Darstellung, welche wirklich das System der Offenbarung enthalten soll, ist Gelehrsamkeit und gelehrte Untersuchung. Erst wenn man des Materials durch strenge und genaue Kritik sich versichert hat, darf man daran denken, jenes System zu finden, das in den ächten Urkunden des Christenthums überall nur vorausgesetzt, aber nirgends vollständig ausgesprochen ist. Denn dasjenige System wird erst das wahre seyn, welches alle einzelnen Fingerzeige oder Aeußerungen der Schrift, ohne eine derselben auszuschließen, in sich vereinigt und eben durch diese Vereinigung erklärt. Dabei hat man noch außerdem zu suchen, daß man der Einfachheit dieser Aeußerungen so nahe als möglich bleibe, und nicht, wie es von den meisten Mystikern geschehen ist, einen dem Christenthum völlig fremden Schwulst in dasselbe hineinlege. Der Mysticismus versteht das Geschichtliche so wenig als der Rationalismus; es sind allegorische Erklärungen, auf welche der Mysticismus hinausläuft, da es vielmehr darauf ankommt, das Geschichtliche als Geschichtliches zu begreifen. Es ist von wahren Kennern, z. B. Pascal, schon längst bemerkt worden, wie Christus und die Apostel von den erhabensten Dingen nur in den einfachsten und natürlichsten Ausdrücken reden. Ein Schriftsteller, dem übrigens nicht außerordentlicher Tiefsinn vorzuwerfen ist, der in früherer Zeit durch seine Apologie des Sokrates der rationa-

liſtiſchen Denkweiſe Vorſchub geleiſtet, kommt in einem ſpäteren Werk über den Geiſt des Urchriſtenthums auf den Gedanken, das Chriſtenthum erſcheine gleichſam als ein Mittel zwiſchen orientaliſcher und occidentaliſcher Bildung, indem es Ideen des Orients ohne alle orientaliſche Schwulſtigkeit mit attiſcher Klarheit und Einfachheit vortrage. In der That vereinigt ſich in den meiſten Theilen des N. T. mit der unergründlich ſcheinenden Tiefe eine ſolche Klarheit und natürliche Ruhe des Ausdrucks, daß ſie von allem, was die Literatur aufzuweiſen hat, am meiſten an jene ſtillen aber tiefen Waſſer in den klaſſiſchen Werken des Alterthums erinnern. Wie nun in den Reden Chriſti und der Apoſtel auch das Erhabenſte nur natürlich erſcheint, ſo kann die Abſicht einer wahren Philoſophie der Offenbarung eben auch nur ſeyn, den Inhalt der Offenbarung, der in den wiſſenſchaftlichen Darſtellungen nicht bloß als übernatürlich, ſondern meiſt zugleich als unnatürlich erſcheint, dieſen Inhalt ſo natürlich und begreiflich als möglich darzuſtellen. Dieß kann jedoch nur in einem größern Zuſammenhang geſchehen, in welchem das Chriſtenthum zwar die höchſte und eminenteſte Erſcheinung, aber doch nur das letzte, alles beſchließende Glied iſt. Auch bei dem Chriſtenthum ſoll man nicht fragen, wie habe ich es zu deuten, um es mit irgend einer Philoſophie in Uebereinſtimmung zu ſetzen, ſondern umgekehrt, von welcher Art muß die Philoſophie ſeyn, um auch das Chriſtenthum in ſich aufnehmen und begreifen zu können? Ich erkläre übrigens noch ausdrücklich, daß es nicht um einen Erweis, ſondern nur um die Erklärung des Chriſtenthums zu thun iſt, das wir als Thatſache vorausſetzen — freilich als die höchſte und entſcheidendſte Thatſache der ganzen Geſchichte, wofür es ohnedieß von jedem erkannt werden muß — aber doch nur als Thatſache kommt es in Betracht, vom Chriſtenthum als Lehre iſt eigentlich nicht die Rede; ich will nun einmal das Chriſtenthum nicht anders betrachten, als wie ich auch die Mythologie betrachtet habe, nämlich als eine Erſcheinung, die ich ſoviel möglich aus ihren eignen Prämiſſen begreiflich machen, die ich alſo eigentlich nur ſich ſelbſt erklären laſſen will. Indem ich, wie ſchon erklärt, keinen Anſpruch mache etwas Dogmatiſches aufzuſtellen, hoffe ich um ſo mehr,

Digitized by Google

arglos und ohne Beſorgniß vor Mißdeutung mich äußern zu dürfen, und gehe nun ſogleich zur Sache.

* * *

Je geſteigerter der Inhalt der Offenbarung iſt, je mehr Verwickelungen er darbietet, deſto mehr mache ich mir zum Geſetz, die Entwicklung von der Hauptſache anzufangen und zu allererſt den Grundgedanken des Chriſtenthums mit dem Vorbehalt auszuſprechen, alsdann jede einzelne Beſtimmung deſſelben zu erklären und nachzuweiſen. Unter der Offenbarung nämlich, welche wir als Gegenſatz der Mythologie oder des Heidenthums betrachten, verſtehen wir nichts anderes als das Chriſtenthum; denn die altteſtamentliche Offenbarung iſt doch nur das Chriſtenthum in der Ahndung und Weiſſagung; inſofern wird ſie ſelbſt erſt in dem Chriſtenthum und durch daſſelbe begriffen. Der eigentliche Inhalt des Chriſtenthums iſt aber ganz allein die Perſon Chriſti; dieſe iſt zugleich die Verbindung des A. und N. T. Denn auch der einzige letzte Inhalt des A. T. iſt der Meſſias. Man kann alſo ſagen: In einer Philoſophie der Offenbarung handle es ſich allein oder doch nur vorzüglich darum, die Perſon Chriſti zu begreifen. Chriſtus iſt nicht der Lehrer, wie man zu ſagen pflegt, Chriſtus nicht der Stifter, er iſt der Inhalt des Chriſtenthums.

Jeder, der ſich nicht ſchon gewöhnt hat, den klarſten Ausſprüchen des N. T. Gewalt zu thun, muß wohl geſtehen, daß der Perſon Chriſti im N. T. durchaus eine höhere als bloß menſchliche oder gemeingeſchichtliche Bedeutung zugeſchrieben wird. Auf der andern Seite muß es jedem ſchwer fallen, einer Perſönlichkeit, die ihm nicht eher als von dem Augenblick an bekannt iſt, wo ſie in menſchlicher Geſtalt erſchienen iſt, die für ihn eine bloß hiſtoriſche iſt, es muß ihm ungemein ſchwer fallen, einer ſolchen Perſönlichkeit nachher eine vormenſchliche, ja vorweltliche Exiſtenz zuzuſchreiben; er wird ſich natürlich geneigt finden, dieß nur als eine Vorſtellung anzuſehen, mit der im weiteren Fortgang die Perſon des großen Religionsſtifters umgeben und verherrlicht worden. Wer von einer übergeſchichtlichen Geſchichte nichts weiß, hat keinen Raum, wohin er eine Perſönlichkeit wie Chriſtus ſtellen könnte. Wir

Digitized by Google

aber kommen von einer Welt her, in der eine ſolche Perſönlichkeit verſtanden und begriffen werden kann. Wir kennen von Weltzeiten her eine demiurgiſche Perſönlichkeit, eine die Schöpfung vermittelnde Potenz, die ſich am Ende der Schöpfung zum Herrn des Seyns, damit zur göttlichen Perſönlichkeit verwirklicht. Durch den Menſchen wird ſie wieder aus dieſer Verwirklichung geſetzt, entherrlicht. Zwar hört ſie damit nicht auf in ſich ſelbſt göttliche Perſönlichkeit zu ſeyn, innerlich wird ſie nicht verändert, ihr Wille, ihr Bewußtſeyn iſt daſſelbe, aber gegenüber dem neu erregten Princip (das nicht ſeyn ſollte) iſt ſie wieder im Zuſtand der Negation und des Leidens — gegenüber von dieſem Seyn, das ſie erſt wieder ſich zu unterwerfen hat, iſt ſie nicht mehr Herr, ſondern zunächſt bloß natürlich wirkende Potenz. Denn das Princip, das nicht ſeyn ſollte, iſt doch nur erhoben, um ihr wieder unterworfen zu werden — durch einen Proceß, dem ſie ſich nicht entziehen kann, eben weil ſie in der Gewalt des Menſchen iſt, ſie kann ſich nicht verſagen, außer ſie müßte das menſchliche Bewußtſeyn ganz aufgeben, ſich vernichten, zerſtören laſſen, aber dieß iſt gegen ihren eignen, zwar verborgenen, aber noch immer göttlichen Willen, wie gegen den Willen des Vaters, der nicht will, daß die Welt verloren ſey. — Nun kommt aber der Moment, wo ſie wieder im menſchlichen Bewußtſeyn ſich zum Herrn jenes Seyns gemacht hat, wo ſie wieder eine Herrlichkeit hat und alſo inſoweit auch (äußerlich) wieder göttliche Perſönlichkeit iſt. Aber ſie iſt göttliche Perſönlichkeit als Herr über das Seyn, das nicht der Vater ihr gegeben hat — das Seyn, das ſie unabhängig von dem Vater beſitzt. Dadurch iſt ſie ſelbſt unabhängig von dem Vater und daher in dieſem Moment ihrem Seyn nach als außergöttlich-göttliche Perſönlichkeit zu beſtimmen: als göttliche, weil ſie Herr des Seyns, als außergöttliche, weil ſie dieſes Seyn als ein ihr von Gott nicht gegebenes, alſo von dem Vater unabhängiges beſitzt, mit dem ſie alſo auch anfangen kann, was ſie will, und es als ein von dem Vater unabhängiges fortwährend beſitzen könnte. Darin beſteht ihre Freiheit. Das muß man wiſſen, um jenen Gehorſam Chriſti, von dem ſo viel die Rede, und an dem zugleich ſo viel gelegen iſt, zu

Digitized by Google

verſtehen. Der Sohn konnte unabhängig von dem Vater in eigner Herrlichkeit exiſtiren, er konnte freilich außer dem Vater nicht der wahre Gott, aber er konnte doch außer und ohne den Vater Gott, nämlich Herr des Seyns, zwar nicht dem Weſen nach, aber doch actu Gott ſeyn. Dieſe Herrlichkeit aber, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verſchmähte der Sohn, und darin iſt er Chriſtus. Das iſt die Grundidee des Chriſtenthums.

Ich will dieſen Grundgedanken und deſſen Prämiſſen nochmals auseinanderſetzen; es kommt bei dieſem Uebergang vorzüglich darauf an, den Zuſtand zu beſtimmen, worin ſich die vermittelnde Potenz befindet, indem ſie als Chriſtus erſcheint; das Wichtigſte iſt, die Unabhängigkeit, die ſelbſtändige Exiſtenz zu begreifen, in welcher ſie ſich hier gegenüber von Gott befindet.

Diejenige göttliche Perſönlichkeit, die wir als die zweite beſtimmt haben, war in der Schöpfung bloß Potenz, wie das Gezeugte auch nur erſt Potenz iſt, ſolange es ſich noch zu verwirklichen hat. Das Seyn war urſprünglich nur bei dem Vater, der daher allein urſprünglich Gott iſt, — die Gottheit des Sohns wird überall als eine vom Vater abgeleitete anerkannt, die chriſtliche Theologie nennt in dieſem Sinn den Vater fontem et principium divinitatis. Am Ende der Schöpfung aber iſt der Sohn, was der Vater iſt. Denn er beſitzt das Seyn, er beſitzt es zwar nicht, wie der Vater, urſprünglich, aber er beſitzt es als ein ihm gegebenes, d. h. als Sohn[1]. Doch iſt dieſes Seyn kein von dem Vater unabhängiges, kein ihm eignes Seyn, kein Seyn, das er außer dem Vater und für ſich beſäße[2]. Aber durch Schuld des Menſchen iſt jenes in der Schöpfung überwundene Princip (in deſſen Ueberwindung der Sohn ſich verwirklicht hatte) wieder erregt und damit eine neue Spannung geſetzt, die ſich von der früheren (in der Schöpfung) dadurch unterſcheidet, daß ſie nicht eine göttliche, ſondern eine gegen den göttlichen Willen und bloß durch den Menſchen geſetzte iſt. Der Menſch hat ſich das ausſchließliche göttliche

[1] Siehe den vorhergehenden Band, S. 317 ff.; vergl. S. 333 ff. D. H.

[2] Vergl. den Anfang der 16. Vorleſung, S. 337 des vorherg. Bds. D. H.

Digitized by Google

Recht angemaßt, jene allem zu Grund liegende, alles ins Werk ſetzende Potenz, den Anfang der Schöpfung ſelbſt wieder aus der Innerlichkeit und Verborgenheit hervorzurufen, gleichſam das Myſterium der Schöpfung wieder äußerlich zu machen; indem er ſich aber auf dieſe Weiſe der zeugenden (väterlichen) Potenz bemächtigte, machte er ſich — zum Vater, d. h. zum Setzenden des Sohns[1]. Aber eben dadurch iſt der Sohn in ein dem Vater gegenüber ſelbſtändiges Seyn, das er bisher nicht hatte, er iſt außer Abhängigkeit von dem Vater geſetzt. Nicht innerlich, aber äußerlich. Es kann nicht gemeint ſeyn, daß er innerlich, in ſich ſelbſt das Bewußtſeyn ſeiner Göttlichkeit verliere, oder aufhöre ſich als göttliche Perſönlichkeit oder als Perſönlichkeit überhaupt zu wiſſen. Aber daß er ſich innerlich noch vom Vater abhängig erkennt, und nichts als den Willen des Vaters will, ändert an ſeiner äußerlichen Unabhängigkeit nichts. In dieſem vom Vater unabhängigen Seyn verhält er ſich zuerſt nur als Potenz und muß als ſolche wirken, die Potenz muß das durch die innere Nothwendigkeit ihrer Natur ihr Vorgeſchriebene thun. Denn das Verhältniß zwiſchen B und A^2 iſt, wie Sie wiſſen, dieſes: wird B im Stande der bloßen Potenz gedacht, ſo iſt A^2 actus purus, erhebt ſich aber B, oder wird dieſes ad actum erhoben, dann wird A^2 zur Potenz, und zwar zur unmittelbaren Potenz, d. h. zur Potenz, die nur Einen Willen haben kann, nämlich ſich durch Ueberwindung des Entgegenſtehenden in den actus purus wiederherzuſtellen. Der Sohn wird alſo wieder zum wirken Müſſenden, wie in der Schöpfung; es iſt ein neuer Proceß geſetzt, und zwar ein Proceß im menſchlichen Bewußtſeyn, denn alles geht nun in dieſem vor, nur um dieſes handelt es ſich, denn nur in ihm iſt auch das B wieder erhoben[2]. Am Ende dieſes Proceſſes nun — des mythologiſchen — hat ſich die vermittelnde Potenz ex potentia in actum und damit als Herrn des Seyns (zunächſt des menſchlichen Bewußtſeyns, aber dadurch des Seyns überhaupt), und weil in den Beſitz des Seyns — in die Herrlichkeit —,

[1] Dieſer Ausdruck erklärt ſich aus S. 371 (cf. S. 367) des vorhergehenden Bandes. D. H.

[2] Vergl. S. 369 und 370 im vorhergehenden Band. D. H.

Digitized by Google

hat ſie ſich auch wieder in ihre Gottheit hergeſtellt; nicht in die wahre Gottheit — denn die wahre Gottheit kann ſie nur in Gemeinſchaft mit dem Vater beſitzen, von dem ſie noch immer getrennt iſt, aber ſie iſt wenigſtens, um gleich den Ausdruck eines Apoſtels zu brauchen, ἐν μορφῇ θεοῦ — nicht wahrer Gott, aber in Geſtalt Gottes; denn der Form nach iſt ſie Herr, und ſie kann actu Gott ſeyn. Dieß iſt der Moment, in dem wir die vermittelnde Perſönlichkeit auffaſſen, in dem wir ſie denken müſſen, ehe ſie als Chriſtus erſcheint.

Zum Verſtändniß des Chriſtenthums iſt es durchaus nothwendig, es iſt die conditio sine qua non des Eindringens in den wahren Sinn deſſelben, daß dieſe Abgeſchnittenheit des Sohns von dem Vater, dieſes ſein in eigner Geſtalt und daher auch in völliger Freiheit und Unabhängigkeit von dem Vater Seyn begriffen werde. Nicht nur eine Menge Stellen und Ausdrücke des Neuen Teſtaments (von denen ſogleich näher die Rede ſeyn wird), ſondern die ganze Oekonomie deſſelben, der ganze Sinn der chriſtlichen Veranſtaltung iſt ohne dieſes dem Chriſtenthum (der Erſcheinung der zweiten Potenz — als Chriſtus) vorangegangene außer dem Vater und unabhängig von ihm Geſetztſeyn des Sohns rein unverſtändlich. Denn wie könnte z. B. von einem Verdienſt Chriſti die Rede ſeyn, von einer freiwilligen Erniedrigung, von einer Ergebung in den Willen des Vaters, von einer Verleugnung ſeiner ſelbſt, einem Gehorſam u. ſ. w., wenn er nicht eine vom Vater unabhängige Exiſtenz hatte, wenn er nicht eine Herrlichkeit hatte, in der er unabhängig vom Vater exiſtiren, eine Göttlichkeit, die er für ſich geltend machen konnte? Daß er dieß verſchmähte, daß er ſtatt deſſen das Kreuz wählte, hierin alſo liegt die Grundidee des Chriſtenthums. Dieſe Grundidee will ich nun zuerſt in der Schrift ſelbſt nachweiſen.

Die eigentlich klaſſiſche Stelle iſt die Phil. 2, 6—8. Jene herrliche, das tiefſte Geheimniß aufſchließende Stelle heißt: Jeglicher unter Euch ſey geſinnet, wie Jeſus Chriſtus auch geſinnet war, der, da er in göttlicher Geſtalt war, hielt er es nicht für einen Raub, Gott gleich (eigentlich: auf gleichem Fuß) zu ſeyn, ſondern entäußerte ſich

Digitized by Google

ſelbſt und nahm Knechtsgeſtalt an, und ward gleich wie ein anderer Menſch und an Geberden als ein Menſch erfunden, demüthigte ſich ſelbſt und ward gehorſam bis zum Tode, ja zum Tod am Kreuz. Wie will man ohne jenen von uns angenommenen Zwiſchenzuſtand dieſe Stelle erklären? Die gewöhnliche Erklärung kennt nur 1) den Zuſtand vor ſeiner Erniedrigung, in der reinen Gottheit, 2) den Zuſtand in ſeiner Erniedrigung: wir einen dritten, da er als außergöttliche Perſönlichkeit geſetzt iſt, ohne darum ſchon Menſch zu ſeyn. Iſt hier, wie nach der gewöhnlichen Dogmatik, von Chriſtus vor ſeiner Menſchwerdung die Rede, d. h. von dem, der noch in der Einheit mit dem Vater und darum ſelbſt wahrer Gott iſt, wie kann alsdann von ihm geſagt werden: Er hielt es für keinen Raub, auf gleichem Fuß mit Gott zu ſeyn, die Gottheit an ſich zu reißen? Denn, was man beſitzt, braucht man doch nicht an ſich zu reißen. — Allein die Stelle kann auch ſchon in bloß ſprachlicher Hinſicht gar nicht ſo verſtanden werden. Ich muß zu dem Ende das Griechiſche anführen. Es heißt: *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.* Es iſt eine Eigenthümlichkeit des Apoſtels Paulus, ſich gerade da, wo er das Tiefſte, Geheimnißvollſte berührt, aufs ſchärfſte und genaueſte auszudrücken, ſo daß man durch genaue Beobachtung ſeines Sprachgebrauchs den Sinn ſelbſt in den dunkelſten Stellen wohl erreichen kann. Wer wird ſich nun vorſtellen, daß Paulus, wenn er von der Weſenseinheit reden wollte, in der die gewöhnliche Vorſtellung den Sohn bis zur Zeit der Menſchwerdung mit dem Vater ſeyn läßt — wenn er dieſe weſentliche Einheit ausdrücken wollte, wie hätte er ſich gerade des Worts *μορφή* bedient, was ſonſt überall, auch in ſeinen abgeleiteten Formen, vielmehr das Gegentheil des Weſens bedeutet, z. B. in einer andern Stelle[1], wo von Menſchen geſagt iſt, welche die *μόρφωσις*, d. h. die äußere Form, Geſtalt der Gottſeligkeit, an ſich tragen, denen aber das Weſen fehlt? Das Wort *μορφή* wird ja gleich nachher wieder gebraucht: *μορφὴν δούλου λαβών*; nun war doch dieſe Knechtsgeſtalt, die der Sohn annahm, nicht eine

[1] 2 Tim. 3, 5.

Digitized by Google

wesentliche, inhärirende, sondern nur eine angenommene, mithin eine wirkliche zwar, aber doch nur zufällige. Wie kann nun in einer und derselben Periode dasselbe Wort in einem ganz verschiedenen Sinn genommen werden? Wie kann μορφὴ θεοῦ wesentliche Gottheit bedeuten, das unmittelbar folgende μορφὴ δούλου aber bloß angenommene, vorübergehende Knechtschaft? Das alles ist undenkbar für jeden, der gesunde Begriffe von Auslegung hat. Dagegen konnte von dem Sohn in jenem Zwischenzustand, da er unabhängig von dem Vater, Herr des Gott und dem Vater entfremdeten Seyns war, mit der größten und strengsten Eigentlichkeit (und diese muß bei einem Schriftsteller wie Paulus durchaus die Regel der Hermeneutik, der Erklärung abgeben), in jenem Zustand konnte von dem Sohn nichts eigentlicher gesagt werden, als: er war oder befand sich ἐν μορφῇ θεοῦ, d. h. er war zwar nicht wahrhaftig und dem Wesen nach Gott (denn dieß konnte er nur in der Einheit mit dem Vater seyn), aber doch specie, actu, er hatte wenigstens das Aeußere Gottes, welches eben in der Herrlichkeit, in der Herrschaft über das Seyn besteht. Damit stimmt nun auch das zweite Wort ganz überein, dessen sich der Apostel hiebei bedient. Er sagt nicht: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὤν, sondern ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων. Nun wird aber in dem genaueren Sprachgebrauch, besonders Pauli, ferner Lucä, der, wie allgemein bekannt, hinsichtlich dieses Sprachgebrauchs aufs bestimmteste mit Paulus übereinkommt, das Wort ὑπάρχειν niemals von dem wesentlichen, dem essentiellen, sondern bloß von dem aktuellen und insofern zufälligen Seyn gebraucht. Es wird gebraucht z. B. von zufälligen, körperlichen Fehlern, selbst in der Apostelgeschichte (14, 8) von einem, der von Geburt lahm war: χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ὑπάρχων. Deßgleichen wird ὑπάρχειν gebraucht von vorübergehenden Zuständen, wie Apostelgeschichte 7, 55 von Stephanus, der den Himmel offen sieht: ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος κ. τ. λ. Paulus sagt von der Zeit, da er noch ein Verfolger der Christen war: ζηλωτὴς ὑπάρχων (Gal. 1, 14); Christus bei Lukas (9, 48.): Welcher der Kleinste unter Euch allen ist, der wird der Größte seyn: ὁ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων

(hier wird also das Wort von dem Seyn gebraucht, das einer nicht dem Wesen, sondern der Gesinnung nach hat), οὗτος ἔσται μέγας (hier wird εἶναι von dem wahren, dem wesentlichen Seyn gebraucht; der Sinn ist: Wer sich zum Kleinsten macht, der wird der Größte wahrhaft seyn). In der Apostelgeschichte in der Rede Pauli an die Athener (K. 17) sagt er: Gott, der die Welt gemacht hat, dieser, Herr des Himmels und der Erde seyend, οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων, wohnt nicht in Tempeln mit Händen gemacht. Das Verhältniß, in welchem Gott Herr des Himmels und der Erde ist, ist nicht ein wesentliches (denn sonst wäre es ein nothwendiges), wohl aber ist es ein aktuelles und in höherem Sinne zufälliges. — Wie sollte nun die wesentliche Gottheit des Sohnes mit diesen Worten ausgedrückt werden: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων; — dagegen paßt dieser Ausdruck vollkommen auf jenen Zwischenzustand einer von dem Vater unabhängigen Herrlichkeit, die der Sohn vor der Erscheinung als Christus hatte. Dieser Zustand war ein bloß vorübergehender, ein im höchsten Sinn zufälliger, den jedoch nichts ihn hinderte als einen bleibenden an sich zu reißen und geltend zu machen.

Aber noch mehr. Als ob sich alles vereinigen sollte, um über die Falschheit der gewöhnlichen Auslegung keinen Zweifel zu lassen, so fährt der Apostel fort: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο — er achtete es für keinen Raub — τὸ εἶναι ἴσα (nicht ἴσον) θεῷ (NB. er sagt auch nicht: τῷ θεῷ). Gesetzt auch, der Ausdruck: etwas für keinen Raub achten, könnte von etwas, das man schon besitzt, in dem allgemeinen Sinn gebraucht werden, in welchem man etwa von einer Person, die schön oder geistvoll ist, sagt: sie ist schön, aber sie zieht sichs nicht an — gesetzt, dem wäre so — aber sprachgemäß wird der Ausdruck: ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαί τι nur in Bezug auf etwas gebraucht, das jemand zufällig geboten wird. Man hat zwar nicht genau denselben Ausdruck, aber doch einen völlig äquivalenten, statt ἁρπαγμόν nämlich ἅρπαγμα bei Heliodoros gefunden, wo von einem Weisen gesagt ist, daß er den Ruf, dessen er genossen, nicht als ἅρπαγμα oder als ἕρμαιον, d. h. nicht für einen Raub noch für einen Fund geachtet. Hier erklärt

Digitized by Google

das mitgebrauchte ἑρμαιον auch das andere. Ἕρμαιον wird so von den besten Schriftstellern gebraucht, z. B. von Demosthenes (986, 17): ἑρμαιον νομίσαντες τὴν ἡμετέραν ἀπορίαν: sie betrachteten unsere Verlegenheit wie etwas Gefundenes. Auf unsere Stelle angewendet, können wir diese so übersetzen: er achtete die μορφὴν θεοῦ, in der er sich befand, nicht als etwas Gefundenes, wie einen unverhofften Gewinn oder zufälligen Vortheil, den er benutzen könnte; ich brauche nicht zu sagen, wie das richtig Verstandene nur zu unserer Ansicht paßt, — aber gesetzt, das Wort könnte gebraucht werden auch in Bezug auf etwas, das man nicht zufällig, sondern wesentlich besitzt, und es wäre also hier von der wesentlichen Gottgleichheit Christi gebraucht, so hätte dann der Apostel diese Gleichheit nicht so ausdrücken können, wie er sie ausdrückt. Er hätte nicht sagen können: er machte sich nichts daraus (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο) auf gleichem Fuß mit Gott zu seyn — denn nur so läßt sich das τὸ εἶναι ἴσα θεῷ übersetzen; dieses Neutrum Pluralis hat hier die Bedeutung eines Adverbiums, es ist so viel als ἴσως θεῷ. Wie hätte der Apostel diese jedenfalls ungewöhnliche Ausdrucksweise wählen können, wenn er von der wesentlichen Gottgleichheit reden wollte, wogegen sie sich nach unsrer Ansicht vollkommen erklärt, indem der Apostel fühlte, daß auch dann, wenn der Sohn die Herrlichkeit, die er unabhängig von dem Vater hatte und sich anziehen konnte, wirklich sich anzog, daß er auch dann gleichwohl niemals ἴσος θεῷ, adjektivisch, wesentlich Gott gleich, sondern immer nur ἴσως auf gleichem Fuß war, nur zu einer äußeren Gleichheit mit ihm kommen konnte? — Jedes Wort der Stelle spricht für unsere Erklärung. Ἐν μορφῇ θεοῦ kann nicht heißen: da er wahrer Gott war; μορφὴ θεοῦ ist etwas Zufälliges, wie μορφὴ δούλου. Dieselbe Zufälligkeit drückt das Verbum ὑπάρχειν aus. Ebensowenig ist das Seyn dessen, welcher wahrer Gott ist, ein bloßes ἴσα θεῷ εἶναι. Dieß drückt eine bloß äußere Gleichheit aus [1].

[1] Man vergleiche auch den Gebrauch des ἴσα bei Thucydides III, 14: ἐν οὖ (des olympischen Jupiters) τῷ ἱερῷ ἴσα καὶ ἱκέται ἐσμέν, wo ἴσα ausdrückt: mit gleichem Recht, gleicher Weise.

Digitized by Google

Nun bliebe nur noch Eine andere mögliche Erklärung, nämlich die Stelle von dem ſchon Menſch gewordenen Chriſtus zu erklären. Da ſtellte ſich aber ſofort der größte Widerſpruch heraus, denn es iſt unmöglich, daß derſelbe zu gleicher Zeit in göttlicher Geſtalt und in Knechtsgeſtalt ſey. Wenn er Knechtsgeſtalt angenommen hat, und, wie es gleich darauf heißt, dem Menſchen völlig gleich worden iſt, ſo iſt er eben darum nicht in göttlicher Geſtalt. Um dieſem Widerſpruch zu entgehen, haben einige das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων überſetzen wollen: cum in forma Dei esse posset, da er, auch als Menſch, noch immer ſeine göttliche Herrlichkeit hätte zeigen können (divinitatem prae se ferre potuisset), wollte er es doch nicht, ſondern nahm die Geſtalt eines Knechtes an. Aber 1) das Gezwungene dieſer Erklärung zeigt ſie ſchon als bloßen Nothbehelf. 2) Wenn in gewiſſen Fällen Verba, die einen Actus ausdrücken, nur potentiale Geltung haben können, ſo doch nicht ὑπάρχειν. „Er konnte" wäre äquivalent dem „er war weſentlich — Gott". Aber gerade ὑπάρχειν wird, wie gezeigt, vom zufälligen Seyn gebraucht, von dem, was einer zufällig iſt. Aber 3) wenn auch philologiſche Möglichkeit da wäre, ſo zu erklären, ſo entſteht doch nur ein verkehrter Sinn. Denn die Hauptſache, daß der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ ſeyn konnte, Menſch wurde, hätte der Apoſtel übergangen, dagegen hätte er erwähnt, was — den Willen zur Menſchwerdung einmal vorausgeſetzt — gar nichts Beſonderes mehr iſt; denn der, welcher ſich einmal entſchloſſen hat Menſch zu werden, hat ſich dazu natürlich nicht entſchloſſen, um als Gott zu prangen; es iſt als ob man von jemand, der ins Kloſter gegangen iſt, rühmen wollte, er habe ſich nicht verheirathet, da doch niemand ins Kloſter geht, um ſich zu verheirathen. Ebenſowenig kann es dem, der ſich einmal der göttlichen Geſtalt entäußert hat, zum Verdienſt gereichen, daß er in dieſem Zuſtand der Entäußerung nicht wieder nach der Gottheit oder nach der äußerlichen Beſchaffenheit der Gottheit geſtrebt oder gegriffen habe. Dieß hätte er ja auf keinen Fall gekonnt, ohne ſich zu widerſprechen. Jenes potuisset iſt alſo ganz trüglich. Er hätte es gekonnt — ja wie ein unſinnig handelnder Menſch heute etwas beſchließen kann,

Digitized by Google

wovon er morgen das Gegentheil thut; aber er hätte es nicht gekonnt als göttliches, ja schon als vernünftiges Wesen. Die höchste Entäußerung Christi, und diese will natürlich der Apostel rühmen, da er die Gesinnung Christi als Muster aufstellt, hat darin bestanden, daß er sich entschloß Mensch zu werden. Daß er, einmal Mensch geworden, die göttliche Gestalt nicht wieder an sich riß, dieß konnte der Apostel nur als Beispiel aufstellen, wenn er seine Leser ermahnen wollte, eine einmal beschlossene Verleugnung sich nicht reuen zu lassen, sondern in ihr zu beharren. Davon ist aber in dem ganzen Zusammenhang nicht die Rede, sondern daß jeder, wie Christus, nicht auf sich, sondern auf andere sehen solle [1].

Ich habe mich so lange bei dieser Stelle aufgehalten, weil sie die eigentlich entscheidende ist, indem sie durchaus sich nicht verstehen läßt, ohne vorauszusetzen, daß Christus vor seiner Menschwerdung ein anderer von Gott, also selbst nicht Gott, obwohl auch nicht Mensch, daß er also in einem mittleren Zustand sich befand, wo er instar Dei (so läßt sich das ἐν μορφῇ θεοῦ lateinisch übersetzen) war, ohne Gott selbst zu seyn. Er war instar Dei, weil Er allein noch Herr des Gott oder dem Vater entfremdeten Seyns war. — Ist unsere Erklärung der Stelle im Philipperbrief die richtige, so wird man nicht umhin können zu gestehen, daß in einer andern Stelle, Ebräer 12, 2, der gleiche Gedanke liegt, wo es heißt: ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρόν, anstatt der ihm vor- oder bereit liegenden Ergötzung (die er uehmen oder wählen konnte) erduldete er das Kreuz. Ueberhaupt aber hat man erst jene Vorstellung von dem Stand Christi vor seiner Menschwerdung gefaßt, so wird man sie durch eine Menge Stellen des Neuen Testaments, ja durch Reden Christi selbst beglaubigt finden, z. B. durch sein letztes Gebet, wo Christus zu dem Vater sagt [2]: Verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte — nun sollte man erwarten: ehe ich Mensch wurde —, er sagt aber, die ich hatte, ehe die Welt war. Christus erkennt also,

[1] Man vergleiche auch die spätere Anmerkung in der 30. Vorlesung. D. H.
[2] Joh. 17, 5.

Digitized by Google

daß er, *seit* die Welt ist (denn sowie die Welt ist, ist auch der Umsturz), daß er *seit* dieser Zeit *die* Herrlichkeit nicht mehr hat, die er hatte, *ehe* die Welt war (unter κόσμος ist die gegenwärtige Welt zu verstehen), und als er noch *bei* dem Vater, also nicht von ihm getrennt war. *Darum*, sagt er, liebt mich der Vater, daß ich mein Leben lasse. Niemand (also auch nicht Gott) *nimmt* es von mir, sondern *Ich* lasse es von mir selber. *Ich habe Macht*, es zu lassen, und habe *Macht*, es wieder zu nehmen[1]. Christus kann dieß nicht sagen, ohne sich gegen den Vater ganz frei zu fühlen. Diese Freiheit läßt sich nicht denken, wenn er in substantieller Abhängigkeit von Gott, *nicht* in einem gegen den Vater ganz selbständigen Seyn ist. Dieses Seyn hat er weder von sich selbst, noch von dem Vater, er hat es von dem Menschen — *darum* heißt er diesem Seyn nach des Menschen Sohn.

Mit dieser Ansicht erhalten viele Reden Christi erst ihren bestimmten Verstand. Z. B. wenn er zu den Juden sagt: Ehe denn Abraham ward, bin ich[2]. Versteht man dieß vom *ewigen* göttlichen Seyn Christi, so liegt in den Worten ein täuschender Sinn; das „bin" bei Christus und das „ward" bei Abraham muß gleiche Bedeutung haben, aber von sich als *Gott* konnte er nicht in demselben Sinn sagen: ich *war*, wie er es von Abraham sagt; unter diesem wird eine besondere Persönlichkeit (außer Gott) verstanden; wenn also Christus sagt: ich bin, ehe Abraham ward, so will er damit sagen: ich bin als der ich *jetzt* bin, als diese außer Gott gesetzte, diese selbständige von Gott verschiedene Persönlichkeit, ehe denn Abraham ward. — Die nur von der Gottheit Christi wissen, wissen viele Stellen nur auf die erzwungenste Weise zu erklären. Wenn Christus in dem schon erwähnten letzten Gebet sagt: Das ist das ewige Leben, daß sie dich (den Vater) als den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum als *Χριστόν* (als den Gesalbten) erkennen, so war gegenüber dem, welcher *Χριστός*, der zum Herrn des außergöttlichen Seyns Bestimmte ist, gegenüber von diesem ist der unsichtbare Gott allerdings der allein wahre Gott —

[1] Joh. 10, 17. 18.
[2] Joh. 8, 58.

Digitized by Google

ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός, wie ihn der Apoſtel Paulus ſelbſt wieder den Gott unſeres Herrn Jeſu Chriſti nennt, und überall, wo ὁ θεὸς καὶ πατήρ genannt iſt, der Name ὁ θεός dem Vater allein, ſogar im Gegenſatz mit dem Sohne, zugeeignet wird. Wenn man nicht in dem Daſeyn Chriſti verſchiedene Momente unterſcheidet, ſo werden alle dieſe Stellen gebraucht gegen die ewige Gottheit Chriſti, aber ſie beziehen ſich nicht auf das ewige Seyn Chriſti, ſondern auf ſein Seyn als Χριστός, welches kein ewiges Verhältniß ſeyn kann, weil es erſt durch den Fall des Menſchen geſetzt iſt. Ebenſo erklären ſich die Aeußerungen, in denen Chriſtus ſich mit den beſtimmteſten Ausdrücken dem Vater unterordnet, z. B. wenn er ſagt[1]: der Vater iſt größer denn ich. Darin liegt, daß Chriſtus zwar groß, der Vater aber noch größer iſt.

Das entſcheidendſte Wort dieſer Art iſt, das nur der Evangeliſt Marcus vollſtändig aufbewahrt hat (Matthäus läßt ſchon das entſcheidende Wort weg, zum Beweis, wie früh es aufgefallen — dieſes Wort bei Marcus allein ſchon würde mich ohne die andern ſchlagenden Gründe, die mich ſchon vor vielen Jahren dieſer Meinung ſeyn ließen, überzeugt haben, daß ſein Evangelium das erſte und älteſte iſt; nach Matthäus hätte niemand gewagt, es in die Erzählung hineinzutragen) — bei Marcus[2] ſagt Chriſtus: Himmel und Erde werden vergehen; in Beziehung hierauf fährt er fort: Von jenem Tag aber und der Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel, noch ſelbſt der Sohn, ſondern nur der einzige Vater. Mit jenem tiefen Gefühl ſeines Verhältniſſes, womit er ſich ſelbſt ſtets dem Vater unterordnet, ſagt er hier, daß der Tag und die Stunde des künftigen Weltuntergangs niemand, weder den Engeln, noch ſelbſt dem Sohn bekannt ſey. Wenn man auch hier wieder meint: Chriſtus ſage dieß bloß in Bezug auf ſeine Menſchheit, ſeiner Menſchheit nach ſey ihm Tag und Stunde allerdings unbekannt geweſen, ſo iſt dieß, alles andere beiſeitgeſetzt, wovon erſt da die Rede ſeyn kann, wo wir uns über das

[1] Joh. 14, 28.
[2] 13, 31.

Digitized by Google

Verhältniß der göttlichen und menſchlichen Natur erklären können, ſchon wegen der offenbaren Steigerung in dieſer Stelle unmöglich — nicht die Engel wiſſen den Tag, noch ſelbſt der Sohn, der Sohn wird hier alſo über die Engel geſetzt (denn daß Menſchen den Tag nicht wiſſen, wird als ohnedieß ſich verſtehend gar nicht erwähnt), über den Engeln iſt aber nach dem Neuen Teſtament nur noch Gott — alſo wäre hier der Sohn als Gott gedacht —, und doch wußte er nichts von jenem Tag! Hier iſt wohl klar genug, daß eine Vorſtellung vorausgeſetzt wird, vermöge der der Sohn über den Engeln und doch nicht — Gott iſt. — Es iſt übrigens auch nur in der Ordnung, daß der Beſchluß über Verlauf und Ende des außergöttlichen Seyns nur bei dem iſt, bei welchem überhaupt das Seyn ſteht, nicht aber bei dem, welcher ſelbſt mit dem außergöttlichen Seyn in Bezug ſteht.

Ganz ähnlich iſt die Aeußerung Chriſti, da er unmittelbar vor der Himmelfahrt von den Jüngern über die Zukunft des Reichs Iſrael gefragt, antwortete [1]: Nicht Euch ziemt es, Zeiträume oder Zeiten zu wiſſen, welche der Vater ſeiner eignen Macht vorbehalten hat, *οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ.* Das Wort *ἰδία* läßt gar keinen Zweifel, daß auch hier Chriſtus ſich ſelbſt ausſchließt; *ἡ ἰδία ἐξουσία τοῦ πατρός* iſt die dem Vater eigne Macht, iſt die Macht, die er privative, mit Ausſchluß des Sohns, beſitzt, dem er zwar das äußere Seyn ganz überlaſſen hat, aber eben dieſes zu beſtimmen, wann die Weltzeit, die Zeit dieſer Welt überhaupt aufhören ſoll, hat Er ſich vorbehalten. Es iſt die Prärogative deſſen, bei dem urſprünglich alles Seyn allein iſt. Der Ausdruck *ἡ ἰδία ἐξουσία* ſchließt jede Theilnahme aus, nicht nur des Menſch gewordenen Sohns, ſondern auch des Sohns vor der Menſchwerdung.

Ich wiederhole: das ganze Neue Teſtament iſt unverſtändlich, ohne dem Sohn, und zwar von der Welt her (denn ſowie die Welt iſt, iſt der Umſturz), eine Exiſtenz außer dem Vater (extra patrem) und unabhängig von dem Vater zuzuſchreiben. Nicht bloß einzelne Aeußerungen, ſondern auch der faktiſche Inhalt des Neuen Teſtaments iſt ohne dieſe

[1] Act. 1. 7.

Digitized by Google

Voraussetzung unverständlich. Unter diesem faktischen Inhalt verstehe ich vorzugsweise die große Thatsache des Neuen Testaments, die Thatsache der Vermittlung und Versöhnung, auf welche wir demnächst zu sprechen kommen werden. Allein es gibt auch einzelne Erzählungen, die ohne ein solches Verhältniß unbegreiflich wären. Es ist z. B. von einer Versuchung Christi die Rede. Die Versuchung selbst wirft das hellste Licht auf die Natur dessen, der versucht wird. Was der Zweck der Versuchung war, zeigt das Ende. Ich spreche mich nicht aus über die Wahrheit der Erzählung oder eigentlich des erzählten Factums; wär' es erfunden, so wenigstens consequent — im Sinn der christlichen Ansicht, und nur um diese ist es zu thun. Ebensowenig kann ich mich hier schon ausführlich über die eigentliche Natur des Versuchers äußern; dieser Widersacher (denn dieß bedeutet das Wort Satan, διάβολος), von dem im Neuen Testament so viel die Rede ist, muß einer besonderen Untersuchung vorbehalten werden; auf jeden Fall dürfen wir ihn als Repräsentant jener durch den Menschen wieder erregten — insofern allerdings kreatürlichen, die Schöpfung schon voraussetzenden Macht der Finsterniß, als Repräsentant jenes Gott negirenden Princips ansehen, das wir bereits unter so vielen Formen kennen gelernt haben. Nun dieser Widersacher beschließt seine Versuche damit, daß er Christo alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigt, denn ihm seyen sie übergeben, und er gebe sie, wem er wolle, und er wolle sie ihm geben, wenn Christus vor ihm niederfalle und anbete. Hier sieht man, was der Versucher will. Christus soll die Macht und Herrlichkeit über die Welt aus den Händen jener Gott entfremdeten, ja entgegengesetzten Macht annehmen, sie selbst will auf die Gewalt, die sie über die Welt hat, Verzicht leisten, sie Christo überlassen, wenn er sie nur von ihr annehmen will. Dieß setzt also eine Möglichkeit voraus, daß Christus das Seyn für sich besitzen, es für sich nehmen, und so in einer völlig von dem Vater unabhängigen Herrlichkeit existiren konnte, wie der Apostel sagt, daß er sich mit Gott auf gleichen Fuß setzen konnte. Der Versucher weiß, was er will. Nahm Christus das Seyn für sich und gleichsam in Folge eines Vertrags mit jenem blinden,

Digitized by Google

kosmiſchen Princip, ſo war die Einheit der Welt mit Gott auf ewig zerriſſen, ſie hatte kein mögliches Verhältniß mehr zu Gott. Das einzige Band, wodurch jenes Princip (= B) noch mit Gott zuſammenhing, war eben die vermittelnde Perſönlichkeit. Gab dieſe ihren Zuſammenhang mit dem Vater auf, ſo gab es wirklich eine von Gott ganz unabhängige Welt. — Durch den Fall hatte der Menſch aus dem Einen Herrn, dem er dienen ſollte, ſich ſelbſt drei Herren gemacht. Der erſte, dem er diente, war jene blinde Macht, die er hervorrufen, aber nicht wieder in ihre Latenz zurückbringen konnte. Dieſe Macht iſt ſchon ſo weit gebracht, daß ſie Chriſto, dem zweiten Herrn (in dem ſie ihren bisherigen Sieger erkennt und den, welcher ſie völlig brechen ſoll, ahndet), daß ſie dieſem die Herrſchaft über alles Seyn anbietet, wenn er nur ſie zugleich als Gott erkennen, ſie anbeten, und auf dieſe Art ſich ſelbſt vom wahren Gott losreißen wolle. Aber Chriſtus ſchlägt den Verſucher mit dem Einen Wort zurück: es ſteht geſchrieben, du ſollſt Gott deinen Herrn anbeten und ihm allein dienen. Hier zeigt alſo der Vermittler, was er ſich zur Aufgabe macht, Zurückführung des abgefallenen Seyns von den vielen Herren zu dem Einen Herrn, dem Vater. Die Verſuchung zeigt aber, daß Chriſtus, auch nachdem er ſchon Menſch geworden, in der Möglichkeit war, eine vom Vater unabhängige Herrlichkeit an ſich zu reißen, noch viel mehr alſo in der Möglichkeit, in jener Herrlichkeit, in jener μορφῇ θεοῦ, die er ſchon vor der Menſchwerdung erlangt hatte, zu beharren.

So viel alſo über die äußerliche, von dem Vater ganz unabhängige Exiſtenz des Sohns vor der Menſchwerdung, der er eben durch die Menſchwerdung ſich entſchlägt, anſtatt, wie man gewöhnlich annimmt, ein Seyn außer dem Vater durch die Menſchwerdung erſt zu erhalten. Nur dieſe außergöttliche Exiſtenz machte ihn auch zum wahren Vermittler; denn die Natur des wahren Vermittlers iſt eine von beiden Theilen unabhängige Stellung. Unſere nächſte Aufgabe iſt nun eben dieſe Vermittlung; inwiefern nämlich und auf welche Weiſe ſie durch dieſe Perſönlichkeit vollbracht wurde.

Digitized by Google

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Nach den bisherigen mehr gelehrten, aber, wie Sie selbst bemerkt haben, unerläßlichen Erörterungen, unerläßlichen — denn Gott behüte mich, daß ich, wie es mehreren neueren Philosophen begegnet, als christliche Lehren philosophisch deducire, die gar nicht christliche Lehren sind, von denen das Christenthum gar nichts weiß — nach diesen Erörterungen also kehre ich wieder in den philosophischen Zusammenhang zurück. — Ich muß auch hier zunächst an Früheres erinnern.

Das Princip, das zum Grund der Schöpfung und insbesondere des menschlichen Bewußtseyns gemacht worden, war in dem Menschen zu sich selbst gebracht, insofern ein sich selbst besitzendes, bewußtes, sonach in seiner eignen Macht seyendes, aber das eben darum auch Princip einer neuen möglichen Bewegung ist. Dieses neu entstandene, das sich selbst besitzende B konnte an dem Ort, an den es durch die Schöpfung gesetzt war, bleiben, oder das Princip, welches in ihm latent geworden, ihm zum Besitz, d. h. zur Bewahrung, übergeben war, wieder in Wirkung setzen. Wir sagten: dieses vom Menschen entfesselte Princip sey dasselbe Princip, das der Schöpfung zu Grunde gelegt. Aber als Voranfang der Schöpfung ist es durch den göttlichen Willen, mit dem Vorbehalt, in der Absicht seiner Ueberwindung und Verwandlung, in ein freies, sich selbst besitzendes Wesen gesetzt. Gott kann dieß thun, weil er, in jenem Seyn hervortretend, sich ebensowohl auch als die Potenz oder Macht es zu überwinden weiß, und

Digitized by Google

kraft des unauflöslichen Lebens (auch dieß iſt ein Ausdruck des Neuen Teſtaments: δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου[1]) ſicher iſt, nie bloß dieſes Seyn, ſondern ſtets zugleich über ihm und ſeiner mächtig zu ſeyn. Der Menſch will es Gott nachthun, er will ſeyn wie Gott, aber die Einheit der Potenzen iſt in ihm bloß eine ſecundäre, kreatürliche und daher auflösliche, ihm iſt nicht gegeben, wenn er = B wird, auch die anderen Potenzen zu ſeyn. Jenes Princip, wenn er es entfeſſelt, iſt für ihn nicht der Anfang des Lebens, d. h. einer fortdauernden freien Bewegung, ſondern es iſt für ihn der Tod. Vor der Schöpfung war es nicht als das Nichtſeynſollende, aber durch die Schöpfung iſt es als ſolches erklärt; indem es alſo der Menſch wieder erhebt, kann er es nur erheben als das nicht ſeyn ſollte, und alſo gegen den göttlichen Willen iſt. Weil es nun ein gegen den göttlichen Willen erregtes iſt, Gott alſo mit ſeinem Willen nicht darin ſeyn kann, und doch darin ſeyn muß (denn es hört nicht auf eine göttliche Kraft zu ſeyn, und wäre Gott überall nicht darin, ſo wäre es gar nichts), wenn es alſo Iſt (wie es denn Iſt), ſo iſt Gott nicht mit ſeinem Willen, aber er iſt mit ſeinem Unwillen darin, er iſt ſo darin, wie man in der Theologie lehrt, daß die Kraft, mit der auch der Sünder wirkt und das Böſe vollbringt, noch immer eine göttliche ſey. „In den Verkehrten biſt du verkehrt“[2]. Der Menſch hat die Stellung der Potenzen verkehrt, ſo wirkt denn auch Gott in den Verkehrten verkehrt, d. h. nicht mehr als väterlicher Wille, ſondern als Unwille[3]. Dieſe Verkehrung aber war zerſtörend für die menſchliche Natur. Hier ſtand alſo die Menſchheit ſelbſt auf dem Spiel, wenn nicht eine neue Vermittlung gefunden wurde. Nun iſt es zwar leicht zu denken: dieſe Vermittlung

[1] Hebr. 7, 16.

[2] Pſalm 18, 27.

[3] Es wird immer ein Unterſchied gemacht zwiſchen den Menſchen, je nachdem ſie im Frieden mit Gott ſind oder nicht. Auch im Gottloſen iſt Gott, aber außer ſeiner Gottheit. Dieß Einleuchtende zeigt, wie eben jenes Verhältniß der Potenzen in Gott auch die Mittel darbietet, zu erklären, wie etwas materiell in Gott und doch außer Gott als ſolchem ſeyn kann. So iſt z. B. die ganze Natur, wie ſie jetzt iſt, außer Gott als ſolchem.

Digitized by Google

könne nirgends gefunden werden, als in jener von Anfang her vermittelnden Persönlichkeit, die diese Funktion schon in der Schöpfung hatte, und die für sie eine ewige ist. Dieser Vermittlung steht jedoch etwas entgegen, nämlich Folgendes. Jenes Princip, das eigentlich nicht seyn sollte, ist, wie gezeigt, seiner Substanz nach der göttliche Unwille, aber eben darum ist es nun das seyn Sollende; wie z. B. die Todesstrafe an sich das nicht seyn Sollende ist; denn das göttliche Gebot sagt überhaupt: „Du sollst nicht tödten"; da aber in der Todesstrafe sich der Unwille des Gesetzes ausspricht, das als etwas Heiliges betrachtet wird, so ist dieses nicht seyn Sollende auf solche Weise das Rechte und das seyn Sollende. Dadurch, daß in jenem Princip der göttliche Unwille ist, hat es — so weit — selbst eine göttliche Sanktion, ein göttliches Recht seinem Grunde nach zu bestehen. Es hat sich nicht selbst gesetzt, sondern ist durch den Menschen wieder gesetzt. Gott aber ist viel zu gerecht, um irgend etwas irgendwie mit Recht Bestehendes bloß mit äußerlich siegender Macht gewaltsam aufzuheben. — Insbesondere nun aber das Verhältniß zur vermittelnden Potenz betreffend, so behält diese entweder ihren natürlichen Bezug zu dem gottwidrigen Seyn bei oder nicht bei. Behält sie ihn bei, so kann sie dieß nicht, ohne ebenfalls aus Gott herauszutreten, sich von Gott, äußerlich wenigstens, loszusagen, — von nun an ist auch sie außergöttliche Potenz. Gibt sie aber den Bezug auf, so ist von einer Vermittlung ohnehin keine Rede mehr. Die einzige Bedingung, unter der eine Vermittlung sich denken läßt, ist also, daß die vermittelnde Potenz jenem Seyn in die Entfernung von Gott folge, ihm nachgehe, damit es nicht verloren sey. Nehmen wir nun aber dieses an, so hat jenes conträre Princip (wir wollen — um es als das nicht seyn sollende zu bezeichnen — es das Unprincip nennen, wie Unwesen ein Wesen ist, das nicht seyn sollte), nehmen wir also das außergöttliche Seyn der vermittelnden Potenz an, so hat jenes Unprincip so lange ein Recht zu seyn, als auch diese Potenz in ihrer Außergöttlichkeit und Entfremdung von der göttlichen Einheit, in der gegen den göttlichen Willen gesetzten Spannung sich behauptet, denn sie ist in dieser Spannung so wenig der wahre Herr,

Digitized by Google

als jenes Unprincip der wahre Herr ist. Daher kommt es nun, daß im mythologischen Proceß das Unprincip von der selbst außergöttlich gesetzten Potenz wohl überwunden, äußerlich unwirksam gemacht, wie wir gesehen haben, aber nicht in seinem Recht aufgehoben werden kann. Der Proceß, in welchem die vermittelnde Potenz selbst als außergöttliche, bloß natürliche wirkt, ist selbst ein ungöttlicher, der keine wahre Versöhnung ist, weil er das gottwidrige Princip nur in der Wirkung, nicht aber in seiner Wurzel, in seiner Potenz aufhebt, so daß sein Recht immer bleibt, wie ich vermocht werden kann, die Ausübung eines mir zustehenden Rechts zu unterlassen, darum aber mein Recht noch immer behalte. Es ist dieß der wichtigste Punkt für die ganze Entwicklung. Derselbe wird Ihnen durch folgende Auseinandersetzung noch deutlicher werden.

Der Mensch, sagte ich, macht sich in jenem Abweichen von der göttlich gesetzten Einheit, das wir den Fall nennen — in seinem Fall also macht sich der Mensch aus dem Einen Herrn, dem er dienen sollte, drei Herren, denen er nun successiv zu dienen gezwungen ist. Der erste Herr, dem er zu dienen gezwungen ist, ist jenes nicht seyn sollende Princip, oder, wie wir es mit Einem Worte genannt haben, jenes Unprincip, welches das Gott eigentlich negirende, also die göttliche Einheit im Bewußtseyn zerreißende ist. Dieses Unprincip nun, nahmen wir an, werde im Bewußtseyn successiv durch die höhere Potenz (an welcher also das Bewußtseyn einen zweiten Herrn hat) überwunden. Aus dieser successiven Ueberwindung haben wir die ganze Mythologie erklärt; hinwiederum also ist auch die Existenz der Mythologie ein faktischer, thatsächlicher Beweis für den Proceß jener Ueberwindung. Daß also jenes Unprincip im Bewußtseyn Gegenstand einer wirklichen Ueberwindung sey, haben wir als Thatsache erkannt. Aber inwiefern diese Ueberwindung möglich ist, oder inwiefern jenes Unprincip der höheren Potenz überwindlich ist, dieß haben wir nicht erklärt. Die wirkliche Ueberwindung jenes Unprincips, den Proceß also dieser Ueberwindung müssen wir wohl zugeben, da die Mythologie auf andere Weise nicht erklärbar ist, aber wie oder wodurch jenes Princip der

Digitized by Google

höheren Potenz überwindlich geworden, ist damit nicht erklärt. Zwar es könnte scheinen, dieß folge aus unserer früheren Erklärung des theokosmogonischen Processes, aus unserer früheren Lehre von der Schöpfung, denn auch dort werde ja dasselbe Princip durch diese Potenz überwunden, dieser scheine also das Uebergewicht über jene ein für allemal gegeben. Aber eben hier liegt die Schwierigkeit. Allerdings auch die Natur ist nichts anderes als das successiv überwundene, d. h. wieder ins Wesen gebrachte Unwesen. In der Schöpfung also hat die höhere Potenz ein entschiedenes Uebergewicht, aber sie hat es nur, weil der Schöpfer in sie seinen wahren, seinen eigentlichen Willen gelegt hat, denn in dem Unprincip, das er nur als Voranfang seiner Schöpfung wollen konnte, ist nicht sein wahrer, sondern nur sein scheinbarer Wille, es ist nur eine göttliche Verstellung, vermöge welcher dieses Princip ist, der wahre göttliche Wille aber ist in der höheren Potenz, weil jenes nur gesetzt ist, um überwunden zu werden. Aber dasselbe kann nun von diesem zweiten Proceß nicht mehr gelten. Denn dieser ist ohne, ja gegen den göttlichen Willen gesetzt. Die Gottheit, die zuvor alles in allem wirkte, zieht sich aus den Potenzen zurück, und ihr Verhältniß zu dem nun zurückgebliebenen Seyn kann — da es nicht mehr ein Verhältniß ihres Willens zu seyn vermag — nur noch ein Verhältniß ihres Unwillens seyn. Wenn also auch jene höhere Potenz ihrer Natur nach, weil sie einmal keine andere Funktion hat, als die das außer sich Gesetzte zurückzubringen, wenn die höhere Potenz auch ihrer Natur nach gleichsam gar nicht anders wollen kann, als jenes Unprincip zum Nichtseyn zu bringen, so folgt daraus doch nicht, daß ihr in jenem Proceß dieß verstattet sey; denn es ist der Fluch des Allerhöchsten, von dem das menschliche Bewußtseyn getroffen ist. Das Unprincip ist eben dieses göttlichen Unwillens wegen nun (in dem vorhin erklärten Sinn) das seyn Sollende. Es ist das Princip seines Zorns, das Gott handhaben muß. Da er kein Verhältniß des Wollens zu ihm haben kann, so muß er es als seinen Unwillen behaupten, denn sonst hätte er gar kein Verhältniß mehr zu ihm, es wäre ganz aus seiner Macht gesetzt, was doch undenkbar

Digitized by Google

iſt [1]. Doch iſt dieſer Unwille Gottes ein ihm ſelbſt fremder, durch die That des Menſchen ihm zugezogener Wille. Aber gerade weil es ein ihm ſelbſt fremder, alſo eigentlich auch ein von ihm ſelbſt unabhängiger Wille des Unmuths iſt, der ihm zugezogen iſt, ſo kann er dieſen auch nicht von ſich ſelbſt aufheben. Von ihm ſelbſt aus muß alles ſo bleiben, wie es iſt; von ſich ſelbſt aus oder unmittelbar kann er dieſen Unwillen ſo wenig aufheben, als er ihn ſelbſt geſetzt hat. Hieraus erhellt denn, daß die ganze Philoſophie der Mythologie eine Frage unbeantwortet gelaſſen hat, nämlich die, wodurch jenes Unprincip des Bewußtſeyns der höheren Potenz dennoch überwindlich geworden (wenigſtens habe ich nur darauf hingedeutet [2]). Indeß nehmen wir nun dieſe Ueberwindung als Thatſache, wenn auch vorerſt als unerklärte an, wiederholen wir es: die Mythologie laſſe ſich einmal nicht anders als durch einen ſolchen, dem erſten (nämlich dem Schöpfungsproceß) analogen Proceß im Bewußtſeyn erklären, ſo hätten wir alſo nun jenes Unprincip überwunden im Bewußtſeyn — dieß wäre alſo nun gut, ja es iſt ſogar nothwendig, wenn nämlich das menſchliche Bewußtſeyn ſich nicht völlig verlieren ſoll. Aber doch iſt damit, was den wahren Frieden mit Gott betrifft, nichts gethan, das urſprüngliche Verhältniß des Bewußtſeyns zu Gott ſelbſt nicht hergeſtellt. Denn ſo wenig jenes Unprincip der wahre Herr iſt, ſo wenig iſt auch die außer der göttlichen Einheit geſetzte (zweite) Potenz der wahre Herr; auch dieſe, die nur Gott iſt, inwiefern ſie in Gott iſt, iſt als außergöttliche Potenz zwar ἐν μορφῇ θεοῦ, aber nicht Gott, und auch ſie, als ausgeſchloſſen von der Gottheit, iſt, wenn auch ohne ihre Schuld, doch ebenfalls von jenem göttlichen Unwillen betroffen, und ſo lange ſie ſelbſt (die höhere Potenz) Anſpruch macht als außergöttliche Potenz zu ſeyn, hat auch das Unprincip ein Recht, ſo, nämlich als beſonderes Princip und in ſeiner Eigenheit zu beſtehen — ja jenes hat — rebus sic stantibus — ein höheres Recht zu beſtehen; nun mag es wohl äußerlich ſich ſelbſt aufgeben, aber innerlich bleibt ihm ſein Recht.

[1] Vergl. S. 372 des vorhergehenden Bandes. D. H.
[2] Philoſophie der Mythologie S. 324. D. H.

Digitized by Google

Selbſt das höchſte religiöſe Bewußtſeyn, das auf dem Weg jenes bloß natürlichen Proceſſes entſteht, iſt ſeinem Inhalt nach eitel, weil es doch nur in der Trennung von Gott und vom wahrhaft göttlichen Leben entſteht. Dieſe ganze theogoniſche Bewegung (in der Mythologie) iſt ein bloß exoteriſcher Vorgang, eine bloß kosmiſche, natürliche, die eben darum auch eine natürliche Religion erzeugt in dem Sinn, den ich dieſem Worte ſchon gegeben habe. Das Bewußtſeyn iſt im Proceß im Verhältniß der bloßen Nothwendigkeit. Judenthum und Heidenthum ſo verſchieden ſie auch in anderer Hinſicht, ſind ſich darin gleich, daß beide unter dem Geſetz ſind — Gott, ſagt der Apoſtel [1], hat bis auf Chriſtum alles unter die Sünde und unter das Geſetz beſchloſſen —; die heidniſche Welt ſteht unter dem Geſetz eines nothwendigen Proceſſes; aber auch im Judenthum iſt das Verhältniß zu Gott ein bloß äußerliches, mit Zwang verknüpftes, nicht ein innerliches, freies und kindliches Verhältniß; ſtets liegt der ſcheinbaren, äußeren Verſöhnung die innere Feindſchaft mit Gott zu Grunde. Die aber unter dem Geſetz ſind, ſind Knechte, nicht Kinder (Gal. 4.), denn ſie haben keinen Zugang im Geiſt — in freier Erkenntniß — zum Vater (Eph. 2, 18.); ihr Verhältniß zu Gott iſt ein blindes, eben darum kein Verhältniß zum geiſtigen Vater, der der Vater über alles iſt.

Wie iſt alſo nun im Gegenſatz mit dieſer bloß ſcheinbaren und äußeren die wahre, die innere Vermittlung und Verſöhnung, der eigentliche Friede mit Gott möglich?

Wir ſagten: die Wirkung der vermittelnden Perſönlichkeit ſey im Heidenthum eine bloß natürliche. Nämlich ſie überwindet das Contrarium, das gottwidrige Princip, weil und ſoweit es auch ihr entgegenſteht, ſoweit ſie von ihm negirt, in Spannung geſetzt iſt; das geſchieht alſo vermöge des bloß natürlichen Willens — jede Macht ſucht ſchon naturâ die ihr entgegengeſetzte zu überwinden — und dabei bleibt ſie ſelbſt in ihrer Außergöttlichkeit ſtehen. Aber nachdem ſie nun auf dieſe Weiſe jenes Unprincips Herr geworden, gegen dieſes ἐν μορφῇ θεοῦ iſt, jetzt, ſoll eine wahre Verſöhnung ſeyn, jetzt kommt es darauf an, daß ſie auch ſich ſelbſt aufhebe, denn ſie hat in ihrer Außergöttlichkeit

[1] Gal. 3, 22. 23.

Digitized by Google

ſo wenig ein Recht zu ſeyn, als das entgegenſtehende Princip hatte, und nur indem ſie ſich ſelbſt in ihrer Unabhängigkeit von Gott aufgibt, kann ſie jenes Unprincip auch innerlich und in ſeinem Rechte aufheben, ſo daß nicht bloß ſeine Wirkung, ſondern auch ſeine Macht gebrochen wird, und nur ſo kann der göttliche Unwille ſelbſt verſöhnt, der Weg zu dem wahren Vater gefunden werden. Dieß iſt es denn auch, was die Ueberwindung des Unprincips im mythologiſchen Proceß erſt ihrem letzten Grunde nach erklärt.

Schon die Mythologie, die wir aus einem natürlichen Verhältniß der vermittelnden Potenz zu dem Gott widerſtrebenden Seyn erklärt haben, iſt nur möglich vermöge eines über ſie hinausgehenden Willens oder Entſchluſſes, der freilich in ihr ſelbſt nicht offenbar wird. Die vermittelnde Potenz könnte ſelbſt die natürliche Wirkung, die ſie auf das gottwidrige Seyn ausübt, und die wir ihr in der Mythologie zugeſchrieben haben, ſelbſt dieſe Wirkung, die ſie als ſelbſt außergöttliche und bloß natürliche Potenz auf das Seyn ausübt, könnte ſie nicht ausüben ohne den Willen des Vaters, alſo ohne dieſen Willen zu verſöhnen, wiederzugewinnen. Das nun aber, wodurch ſie den göttlichen Willen gewinnt, kann nicht das Außergöttliche an ihr ſeyn, ſondern eben nur das Göttliche. Dieſes Göttliche in ihr kann aber nicht bloß der Wille ſeyn, jenes Seyn zu überwinden, ſondern nur ein dieſen — bloß natürlichen — Willen weit übertreffender, abſolut übernatürlicher, d. h. eben wahrhaft göttlicher Wille — nämlich der Wille, nicht bloß jenes Seyn in ſein Weſen zurückzubringen, ſondern auch ſich ſelbſt als Außergöttliches Gott zum Opfer zu bringen; nur dieſer Wille kann ſo viel über den göttlichen Willen vermögen, und iſt ſtark genug, um den Fluch aufzuheben, den Gott auf alles Seyn und auf das Menſchengeſchlecht ſelbſt gelegt hat.

Dieß konnte nun natürlich vorerſt nur in den allgemeinſten Ausdrücken geſagt werden, wie wir denn auch bisher nur den Grundgedanken der Offenbarung ausſprechen wollten. Fügen wir hinzu, daß, wie das Erſte, nämlich die äußere und natürliche Ueberwindung des conträren Princips der Vorgang und der Inhalt des Heidenthums

Digitized by Google

iſt, ſo das andere (daß nämlich nun auch dieſe im Heidenthum ſiegende Potenz zuletzt ſich als außergöttliche opfert), daß dieß der Inhalt der Offenbarung und des Chriſtenthums iſt, ſo habe ich damit, wie viel noch immer übrig ſeyn mag das Beſondere zu erklären, wie viele Lücken im Speciellen noch ausgefüllt werden müſſen, dennoch im Allgemeinen den wahren Gedanken (nun ſchon beſtimmter als früher) ausgeſprochen.

Damit iſt erſt jene höhere Linie erreicht, auf der wir gleich anfangs das Chriſtenthum gefunden haben, indem wir zeigten, daß dieſes nicht mehr aus einem nothwendigen Proceß, daß es nur aus einem freien Wollen, einer freien That zu erklären ſey. Dieſe freie That fällt in die vermittelnde Potenz. Jene Selbſtaufopferung iſt es, in welcher die vermittelnde Potenz nicht mehr bloße Potenz ſeyn kann (wie im mythologiſchen Proceß), in der ſie ſich von der bloßen Potenz zur freien Perſönlichkeit erhebt. Dieſe That iſt der wahre und faktiſche Uebergang vom Seyn des Vermittelnden als Potenz zum Seyn als freie Perſönlichkeit. Die That kann nur eine freigewollte ſeyn. Dieſen Willen muß ſie frei faſſen. Sie kann dieſen Willen faſſen, weil ſie durch den Umſturz ſelbſtändig, frei geworden, aber durch die Spannung nicht in ſich, nicht innerlich verändert, alterirt worden iſt. Sie iſt nicht durch eigne Bewegung, ſie iſt bloß leidender Weiſe, ohne, ja gegen ihren Willen, alſo ohne ihre Schuld, aus der göttlichen Einheit und in die neue Spannung geſetzt worden, durch welche die Einheit Gottes äußerlich aufgehoben, und dem Polytheismus die Thür eröffnet war. Weil ſie daher in dieſem Zuſtand bloß leidend ſich verhält, bleibt ihr eigner Wille unberührt von jener Kataſtrophe, dieſe gibt ihr vielmehr erſt einen eignen Willen, den ſie in der Schöpfung nicht hatte, wo ihr Wille nur der Wille des Vaters war. Sie iſt durch jene Kataſtrophe, ohne daß ſie es wollte, erſt zur ſelbſtändigen, unabhängig von dem Vater wollen und handeln könnenden Perſönlichkeit geworden —, und weil ſie dieß ohne ihren Willen geworden, ſo iſt ſie ſelbſt unbefleckt davon und innerlich geblieben, was ſie war. Aber eben darum behält ſie das Bewußtſeyn ihres urſprünglichen Verhältniſſes, und kann keinen andern Willen haben, als dieſes wieder herzuſtellen. So iſt ſie

Digitized by Google

also innerlich selbst göttlicher Gesinnung, eins mit dem Vater dem Willen nach, und wir finden daher in ihr Eine Seite, womit sie gegen das Seyn, das gottentfremdete gekehrt, in Spannung mit diesem, soweit selbst außer Gott und Gott entfremdet ist, aber innerlich bewahrt sie ihr Verhältniß zu dem unsichtbaren Vater, und ihre andere Seite ist, womit sie gegen diesen gewendet und in ihrem ganzen Wollen und Trachten gerichtet. Eine solche außergöttliche, innerlich göttliche, d. h. mit dem Vater innige Persönlichkeit aber muß sie seyn, um der wahre Vermittler seyn zu können. Jener Wille, nicht bloß das ihm entgegenstehende Seyn, sondern sich selbst als außergöttliche aufzuheben — wie sie dieß thut, ist hier noch nicht der Ort zu erklären —, aber jener Wille, auch sich selbst in ihrer Außergöttlichkeit aufzuheben, ist nicht der bloß natürliche (vermittelst dessen hebt sie vielmehr bloß das ihr entgegenstehende Seyn auf). Jener Wille kann nur von ihrer ursprünglichen göttlichen Natur herkommen, es ist der Wille des wahren Sohns, des Sohns, der mit dem Vater eins und in dem Schoß des Vaters, d. h. in dem innigsten Einverständniß mit dem Vater ist, weßhalb von ihm auch gesagt wird, daß er vom Himmel gekommen sey. Dieser vom Himmel gekommene und der außergöttlich gesetzte sind aber nicht zwei verschiedene, sondern nur Ein Christus; der himmlische ist in dem außergöttlichen oder natürlichen, welcher bloße Form, Gestalt von ihm ist, Form, die nur da ist, um von dem göttlichen durchbrochen zu werden. Innerlich ist nicht Er selbst, sondern der Vater in ihm, wie Christus sagt (Joh. 6, 57): ζῶ διὰ τὸν πατέρα, ich lebe durch den Vater, wo das mit Accusativ verbundene διά zeigt, daß es nicht instrumentale, sondern causale Bedeutung hat; es heißt: ich lebe nur von dem Vater, er ist die Substanz meines Seyns, indeß mein eignes außergöttliches Seyn bloße Form ist. Das διά zeigt Immanenz an, wie Christus ausdrücklich sagt: der Vater, der in mir bleibt (ὁ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων) — der fortwährend in mir meine wahre Substanz ist — dieser thut die Werke (Joh. 14, 10).

Dieser Wille also, vermöge dessen der Sohn zwar dem von Gott abgewendeten Seyn folgt, aber nur um es wiederzubringen und das

Digitized by Google

wiedergebrachte zugleich mit sich Gott zurückzugeben — dieser Wille, vermöge dessen der Sohn auch in seiner Trennung von dem Vater dennoch eins mit dem Vater ist, der Wille, nicht bloß das entgegenstehende Seyn, sondern mit ihm auch sich selbst als außergöttliches Seyn aufzuheben, dieser Wille ist die Ursache, daß von der Zeit des Falles, d. h. von der Zeit an, daß die Welt eine außergöttliche (im Sinne von extra) geworden, der Vater sich bewogen findet, dem Sohn dieses Seyn ganz zu überlassen. Damit ist nämlich nicht bloß gemeint, daß der Sohn die Herrschaft mit dem Vater theile (in der Schöpfung wurde das Seyn, das zuvor nur bei dem Vater war, dem Sohne mit ihm gemein), hier ist aber nicht mehr von einer Gemeinschaft, sondern von einem völligen Ueberlassen der Herrschaft an den Sohn (was ohne eine Selbständigkeit, ohne ein außer Gott Seyn des Sohns gar nicht denkbar wäre) die Rede, wie daraus erhellt, daß gesagt wird, Gott habe ihn zum Erben gemacht alles Seyns. Denn der Erbe tritt in das freie Eigenthum alles dessen ein, was der Erblasser besessen. Dieses allein ist schon deutlich genug, allein es ist noch eine andere höchst merkwürdige Aeußerung des Apostels Paulus, wodurch dieses Verhältniß unwidersprechlich wird. Ich meine die Stelle im fünfzehnten Kapitel des ersten Briefs an die Korinther, wo der Apostel gleichsam in die fernste Zukunft der Zeiten schauend sagt: Hernach (nämlich kommt) das Ende, wenn Er (der Sohn) das Reich Gott und dem Vater übergeben wird (*ὅταν παραδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί*). Uebergeben aber kann man nur, was man allein hatte, und nur dem, der es nicht hatte; also war bis zum Ende der Weltzeit das Reich, d. h. die Herrschaft über alles Seyn, allein des Sohns. Dabei ist nur aber zugleich das Bedenkliche, daß es diesen Worten nach den Anschein hat, als werde der Sohn das Reich selber nicht behalten, wie dieß im Folgenden noch deutlicher ausgedrückt scheint: „Denn Er (der Sohn) muß herrschen, bis er alle Feinde unter seine Füße gelegt hat". Hier scheint also ein terminus ultimus seiner Herrschaft angezeigt, nach welcher sie aufhört. Ferner heißt es dann zu weiterer Erklärung: „Denn alles hat Er (der Vater) unter seine Füße (die des Sohns) gethan". Wenn er aber sagt,

Digitized by Google

daß alles ihm unterthan ſey, ſo iſt offenbar, daß ausgenommen iſt der, der ihm alles unterthan hat. Wenn aber ihm (dem Sohn) alles unterthan ſeyn wird: alsdann wird auch der Sohn ſelbſt unterthan ſeyn dem, der ihm alles unterthan hat, auf daß Gott ſey alles in allem. Hier ſcheint alſo als letztes Ziel vielmehr eine reine Unterwerfung des Sohns unter den Vater (ſtatt gleicher Gottheit und Herrlichkeit) gelehrt zu ſeyn. Inſofern hat dieſe Stelle die beſondere Aufmerkſamkeit ſowohl der Anhänger als der Gegner der Lehre von der Gottheit Chriſti auf ſich gezogen, und es haben die Aufrichtigſten unter den erſten geſtanden, entweder daß ſie dieſe Stelle nicht zu erklären wiſſen, oder daß dieſelbe wenigſtens die angenommene Meinung über das Verhältniß des Sohns zu dem Vater bedeutend modificiren müßte. Wir nun zwar haben dieſe Stelle hier bloß zum Beweis citirt, daß während der Weltzeit dem Sohn die Herrſchaft ausſchließlich übergeben iſt (denn ſonſt brauchte er ſie am Ende dieſer Zeit nicht dem Vater zurückzugeben; ſchon gleich im Anfang iſt gezeigt worden, daß die Wirkung des Vaters für ſich nur bis zum Hervorbringen einer dem Umſturz ausgeſetzten Welt gehen konnte, daß er ſie alſo gar nicht hätte hervorbringen können, ohne ſchon auf den Sohn hinauszuſehen, dem er die ihm durch menſchliche Freiheit entfremdete Welt übergeben konnte). Für unſere Behauptung alſo einer ſolchen Uebertragung der Herrſchaft an den Sohn iſt die Stelle ganz entſcheidend; da wir ſie aber einmal erwähnt, ſo wollen wir auch in jener Beziehung, daß nach den Worten des Apoſtels die Herrſchaft des Sohns eine endliche, auf die Weltdauer beſchränkte, alſo nach der Weltzeit aufhörende zu ſeyn ſcheint, uns mit einigen Worten äußern.

Dem Sohn iſt alſo das außergöttliche, Gott und dem Vater entfremdete Seyn übergeben, um es dem Vater wieder zu verſöhnen, alſo das Seyn, das er als ein außergöttliches, dem Vater unannehmliches empfangen hatte, dieſem als ein göttliches, ihm wieder annehmliches und verſöhntes zurückzugeben. Dieß nun wird erſt am Ende der Weltzeit ganz geſchehen, und es wird alſo das Seyn, das außer dem Vater, ihm ganz entfremdet war, wieder in dem Vater ſeyn, aber doch wird es nur in dem Vater ſeyn als ein durch den Sohn ihm wieder

Digitized by Google

versöhntes, zurückgebrachtes; da es also der Vater nur durch die Wirkung des Sohns wieder in sich hat, und da diese Wirkung nicht eine vorübergehende, sondern eine immerwährende und in diesem Sinn ewige ist, da dieses Seyn nie anders als durch die Wirkung des Sohns in Gott seyn kann und bestehen wird, so ist jenes Zurückgeben des durch ihn verwandelten und wiedergebrachten Seyns an den Vater von Seiten des Sohns nicht etwa ein Aufgeben seiner Wirkung oder Herrschaft über dasselbe, er übergibt es dem Vater nicht als ein solches, über das Er (der Sohn) keine Gewalt mehr hätte, sondern er übergibt es ihm als ein ihm (dem Sohn) fortwährend unterworfenes — denn nur als ein durch ihn (den Sohn) fortwährend in seiner Ungöttlichkeit überwundenes kann es der Vater besitzen. Indem es der Vater als ein solches durch den Sohn beherrschtes annimmt, so übernimmt er es gerade als ein nur gemeinschaftlich mit dem Sohn zu besitzendes; es folgt also aus der Stelle nichts gegen die gemeinschaftliche Herrlichkeit des Vaters und des Sohns, sondern sie lehrt gerade diese Gemeinschaft der Herrlichkeit als das nothwendige Ende; sie lehrt nicht das Ende der Herrschaft des Sohnes überhaupt, sondern nur das Ende der ausschließlichen, die ihm während der Weltzeit von dem Vater übertragen war; sie spricht also zugleich für diese ausschließliche Herrschaft des Sohns während der Weltzeit, welche wir behauptet haben.

Wenn es in jener Stelle (V. 25.) heißt: der Sohn muß herrschen, bis er alle seine Feinde unter sich (unter seine Füße) gebracht hat, so ist hier also freilich ein terminus ultimus bestimmt, nach welchem die Herrschaft des Sohns, aber nur die ausschließliche aufhört. Das widergöttliche Seyn ist als solches allerdings nicht mehr in der Hand des Vaters. Denn der Vater ist der ursprünglich das Seyn setzende. Nun kann er aber das ungöttliche als solches nicht setzen, insoweit ist es dem Vater fremd und eines, von dem Er nichts wissen will; es ist nur in der Hand des Sohns. Diese Herrschaft kann aber als eine ausschließliche nur dauern, bis er alles Widergöttliche dieses Seyns überwunden hat; denn ist dieses überwunden, so wird es von dem Vater wieder angenommen, also ist es jetzt ebensowohl des Vaters als des Sohns. Nun folgen die schon bekannten Worte: Wenn

Digitized by Google

aber ihm, dem Sohn, alles unterthan seyn wird (ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα), alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles unterthan hat (τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα). Hier wird also von der Unterwerfung des Sohnes dasselbe Wort gebraucht, das von der Unterwerfung des Seyns gebraucht worden. Welchen Sinn nun aber diese Unterordnung habe, so ist die vorausgehende Bedingung, die Voraussetzung derselben, daß ihm — dem Sohn — alles unterworfen, d. h. daß er zur vollkommenen Herrlichkeit gelangt sey. Also wird er dem Vater nur eben dadurch und insofern untergeordnet, inwiefern er selbst Gott, d. h. Herr über alles ist. Wenn das außergöttliche Seyn als solches aufgehoben ist, hat auch der Sohn keine Herrschaft mehr außer Gott, auch Er tritt in die Gottheit zurück; denn sein eignes außer-Gott-Seyn war bedingt und verursacht durch jenes außergöttliche Seyn; cessante causa cessat effectus; der Sohn kann gar nicht mehr außer dem Vater seyn, nachdem das Seyn, in Bezug auf welches allein er außer dem Vater ist, durch ihn selbst aufgehört hat ein außergöttliches zu seyn. Mit dem Seyn muß wohl auch er selbst in den Vater zurücktreten; die ihm eigne Herrschaft, die er bis jetzt außer Gott hatte, kann er nicht mehr als eine eigne besitzen. Dieß konnte er nur, solang das Seyn selbst außer dem Vater war. Der Moment, in welchem der Sohn alles Seyn sich unterworfen hat, ist eben der Moment, in welchem alles Seyn in den Vater zurücktritt: mit diesem Seyn muß aber auch er selbst, d. h. er muß in jenem Moment auch selbst in den Vater zurücktreten. — Damit indeß über diesen Sinn kein Zweifel zurückbleibe, damit man ihn nicht etwa so verstehe, als sey jene Unterordnung ein völliger Uebergang in den Vater, gleichsam ein Erlöschen, ein Untergehen des Sohns in dem Vater, setzt der scharfsinnige Apostel hinzu, jene Unterordnung geschehe, auf daß oder damit Gott sey alles in allem. Dieß letzte Wort gehört zu den tiefsten des N. T. Denn es wirft das hellste Licht zurück auf den ganzen Verlauf vom Anfang bis zum Ende. Früher[1] sagte ich: am Ende der Schöpfung sey der Sohn, was der

[1] Oben S. 37. D. H.

Digitized by Google

Vater, nämlich auch göttliche Perſönlichkeit, aber nicht außer dem Vater, nämlich es iſt nicht eine Gottheit, die er für ſich beſitzt, die er nur in der Einheit mit dem Vater beſitzen kann, alſo er iſt nur in dem Vater Gott, keines eignen Willens, keiner von dem Vater unabhängigen Bewegung fähig. Hier, als nur in dem Vater ſeyend, iſt er allerdings ihm untergeordnet. Erſt das Seyn, das während der Schöpfung ſo wenig aus dem Vater heraustrat als die es überwindende Potenz (nur im Verhältniß gegen jenen actus purissimus des göttlichen Urſeyns war ſie außergöttlich), erſt dieſes Seyn, indem es aus Gott hinaustritt, macht es auch den Sohn von dem Vater frei und unabhängig, daß er ein von dem Seyn des Vaters (ſubſtantiell) unterſchiedenes und eignes Seyn hat (zuvor war das Seyn des Vaters und des Sohnes nur Ein Seyn); erſt das außergöttliche Seyn macht, daß der Sohn einen eignen Willen hat; jetzt erſt iſt er von dem Vater — nicht unabhängiger Gott, aber unabhängige Perſönlichkeit. Indem er nach Ueberwindung des gottwidrigen Seyns dieſe unabhängige Perſönlichkeit wieder aufgibt, kehrt er wieder in die Unterordnung unter den Vater zurück, wird aber eben damit wieder, was der Vater iſt, d. h. Gott; er kehrt alſo nur in die Unterordnung zurück, in welcher er vor dem Umſturz war (daß der Apoſtel dieſes Wort vom Ende braucht, berechtigt uns, es vom Anfang zu brauchen — zu ſagen, daß der Sohn vor dem Fall zwar auch Gott, aber in der Unterordnung unter dem Vater, nämlich ohne Freiheit gegen dieſen war, denn dieß heißt Unterordnung), aber dieſe Unterordnung im Ende iſt darum doch eine andere als die im Anfang; hier nämlich kehrt der Sohn als ſelbſtändige Perſönlichkeit in den Vater zurück, was er im Anfang nicht ſeyn konnte; und da daſſelbe, was von dem Sohn gilt, auch von der dritten Potenz, dem Geiſt, zu ſagen iſt, ſo entſteht uns hier nun jene geſteigerte Dreieinheit, welche eigentlich erſt die chriſtliche Dreieinigkeits-Idee iſt[1]. Nämlich nun ſind es nicht bloß drei Perſonen überhaupt, Gott iſt nicht bloß in drei Perſönlichkeiten, ſondern es ſind drei Perſonen, deren jede Gott iſt. Solang' alles in dem Vater

[1] Siehe den vorhergehenden Band, S. 338. 339. D. H.

beſchloſſen iſt, wie in der Schöpfung und vor der Entſtehung des außergöttlichen (außer Gott geſetzten) Seyns, ſo lange iſt Ἓν τὸ πᾶν, Eines, nämlich der Vater, iſt alles; hier am Ende aber iſt umgekehrt πᾶν τὸ Ἕν, alles, d. h. jedes, iſt Eines, jedes nämlich Gott. Wenn daher der Apoſtel ſagt: der Sohn ordne ſich dem Vater unter, damit Gott alles in allem ſey, ſo ſagt er eben damit, daß der Sohn in dieſer Unterordnung ſeiner Eigenheit nach nicht aufhöre oder erlöſche, denn ſonſt wäre wieder nur alles in Einem, nicht alles in allem, d. h. in jedem. Hier, wo der Apoſtel ſagt, daß Gott am Ende πάντα ἐν πᾶσι ſey, hätten alſo diejenigen Theologen, die ein Verdienſt darein ſetzen, nur immer von und gegen Pantheismus zu reden, die beſte Gelegenheit, von einem chriſtlichen oder wenigſtens pauliniſchen Pantheismus zu reden. Eigentlich aber iſt dieſe letzte Einheit nur der geſteigertſte, ſublimſte Monotheismus, den wir als das Reſultat unſerer ganzen bisherigen Entwicklung anſehen dürfen. Nicht weniger klar iſt aus dieſer Entwicklung, daß jene höchſte Dreieinigkeits-Idee, welche erſt die chriſtliche iſt, ſich nicht ſo ungeſchichtlich, ohne alle Vermittlung, weder aus reiner Logik entwickeln, noch auch ſo ſtarr dogmatiſch aufſtellen läßt, wie es von einer bloß formellen Orthodoxie geſchieht. Die Dreieinigkeits-Idee geht ſelbſt durch drei Momente hindurch; ſie muß von der Tautouſie, wo eigentlich nur der Vater die dominirende Uſia — wo alles in dem Vater beſchloſſen iſt —, ſie muß von der Tautouſie durch die Heterouſie, welche während der Spannung bis zur endlichen Verſöhnung dauert, zur Homouſie hindurchgehen, welche alſo erſt das letzte Moment iſt, das ohne die beiden vorausgegangenen gar nicht verſtändlich iſt, das Athanaſius nur gleichſam als Kanon aufſtellen konnte, ohne daß ſich der Gedanke wirklich hätte vollziehen laſſen, da es an der hier gezeigten Entwicklung fehlte. Hat doch ſchon im Anfang des vorigen Jahrhunderts einer der berühmteſten Theologen, Chriſtoph Matthäus Pfaff, dem es weder an Gelehrſamkeit fehlte noch am Beſtreben orthodox zu ſeyn, das freimüthige Geſtändniß abgelegt, daß er in der Trinitätslehre zwar jedes Moment einzeln genommen wohl verſtehen könne, aber das Ganze mit allen Momenten und Beſtimmungen

Digitized by Google

in ſeinem Kopfe zuſammenzubringen ſey ihm unmöglich. Mit jenen drei Momenten ſind zugleich die ſogenannten Häreſen als nothwendige Momente der wahren Idee ſelbſt dargethan. Die Tautouſie (wo der Vater alles, und alles im Vater) entſpricht dem Sabellianismus, die Heterouſie zum Theil dem Arianismus, der nur auf jenen Stellen des N. T. beruht, wo unwiderſprechlich der Sohn außer dem Vater, als außergöttliche Perſönlichkeit erkannt iſt. Der Arianismus ging nur darin zu weit, daß er den Sohn zum Geſchöpf machte. Dieß Letzte hinweggenommen, kann man ſagen, iſt der Arianismus ein nothwendiges Moment der richtigen Vorſtellung. Wie hätte er ſonſt auch ſo viele bedeutende Anhänger bis in die letzte Zeit finden können, namentlich in England, wo (mit welchem Grund weiß ich nicht) Sir Iſac Newton unter die Arianer gerechnet wurde. Der Arianismus gibt das außer-Gott-Seyn des Sohns, welches nur für einen beſtimmten Moment gilt, für die abſolute, die allgemeine Lehre. Dadurch wird er zur Häreſis. Denn Häreſis bedeutet eine particuläre Meinung, die ſich als allgemein will geltend machen, d. h. eine Meinung, die nur einen beſtimmten, einen particulären Moment repräſentirt, die aber ſich für das Ganze geben will.

Das Moment der Heterouſie iſt ſchlechterdings nothwendig, wenn die Dreiheit nicht im letzten Moment zur bloß nominalen werden ſoll; ſie iſt von dieſem Uebergang in eine bloß nominale nicht abzuhalten, wenn die Drei nicht einmal wirklich außereinander, gegeneinander ſelbſtändige geweſen ſind. Nichts hat in der kirchlichen Lehre größere Schwierigkeit gemacht, als für den reellen Unterſchied zwiſchen Vater und Sohn einen Ausdruck zu finden, der den Uebergang in eine bloß nominale Einheit verhinderte, ohne von der anderen Seite die Anſicht dem Polytheismus zu nähern. Der Grund dieſer Schwierigkeit liegt darin, daß die herkömmliche Entwicklung nichts weiß von einem außergöttlichen Seyn des Sohns (und des Geiſtes). Eben dieſe ſubſtantielle Differenz vermittelt, daß auch nachher in der Einheit (die nun auch nicht mehr bloß die wiederhergeſtellte erſte Einheit iſt) die Drei nicht nur von einander unterſchieden, ſondern als wirklich ſelbſtändige Perſönlichkeiten gedacht werden können.

Digitized by Google

Am Ende des eilften Jahrhunderts, als Roscelin die drei Personen tres res sive realitates nannte, widersetzte sich Anselmus, aber indem er statt dessen die drei Persönlichkeiten tres relationes in una substantia nannte, wurde er selbst wieder verdächtiget. So schwer wurde es, zwischen dem Zuviel und Zuwenig, wie Athanasius schon die beiden Klippen bezeichnet hatte, die Mitte zu halten. Im Grund und die Wahrheit zu sagen, gibt es bis jetzt keinen wissenschaftlichen Ausdruck dieses Verhältnisses, über den man übereingekommen wäre. Wenn in den späteren Jahrhunderten wenigere an diesen Klippen Schiffbruch gelitten, so kommt dieß nur daher, daß man — stillschweigend gleichsam — übereingekommen war, die Sache nicht weiter erklären, nicht genauer bestimmen zu wollen. Ich muß indeß aufrichtig gestehen, daß, wenn man nur die Wahl hätte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig des Unterschiedes, ich im Interesse der Wissenschaft noch immer das Erste vorziehen würde, da die bloß nominale Dreiheit ohne alle wirkliche Mehrheit nichts erklärt, dagegen sogar der — übrigens gewiß mit Unrecht so genannte Tritheismus noch immer eher im Stande wäre vieles begreiflich zu machen. Das Moment der Heterousie nämlich, wie wir es nennen, ist für sich hervorgetreten, in der besonderen Vorstellung, die man mit diesem Namen (Tritheismus) belegt hat. Denn weil die Anhänger dieser Vorstellung die substantielle Einheit der Personen leugneten, indem sie lehrten, die drei Personen seyen nicht der Substanz, sondern nur der Gottheit nach eins, so wurde ihnen dieß so ausgelegt, als verstehen sie das Wort Gottheit als einen Gattungsbegriff, unter dem die drei Personen als ebenso viele verschiedene Individuen stehen. Wenn sie aussprachen: die drei Personen sind wesentlich drei und nur der Gottheit nach eins, so verstand man dieß so, wie man dieß verstehen würde, wenn von verschiedenen Menschen, z. B. Jakobus, Petrus und Johannes, gesagt würde, sie seyen wesentlich drei und nur der Menschheit nach eins. Wie dieser Ausdruck mit sich bringt, daß Jakobus, Petrus und Johannes drei Menschen sind, so folgerte man aus jenem Ausdruck, daß Vater, Sohn und Geist drei Götter seyen; deßhalb nannte man die Vertheidiger dieser Vorstellung Tritheiten. Allein wie kann man

Digitized by Google

ſich vorſtellen, daß z. B. der ſcharfſinnige Ariſtoteliker Johannes Philoponos (am Ende des ſechsten Jahrhunderts), den man zuerſt des Tritheismus beſchuldigte, oder auch nur der bekannte Abt Joachim von Floris (deſſen ich ſpäter noch einmal erwähnen werde) ſo gar blödſinnig geweſen? Ebenſowenig läßt ſich annehmen, daß der berühmte Gilbert von Poitiers, der dritte, den man dieſer Ketzerei beſchuldigte, derſelben fähig geweſen. Und am allerwenigſten wäre begreiflich, wie ſowohl der ſchon erwähnte Abt als der eben genannte Biſchof Gilbert mit einer ſolchen Meinung der feierlichen Verdammung hätte entgehen können, da beide übrigens wegen ihrer Lehrart vor eine Kirchenverſammlung gezogen wurden. Wenn man den dem angeblichen Tritheismus entgegengeſtellten Satz des vierten Lateranenſiſchen Concils und die eignen Worte des Gilbert von Poitiers zu Grunde legt, ſo kann man ſich von der Denkweiſe der ſogenannten Tritheiten nur folgende Vorſtellung machen. Sie legen das Hauptgewicht auf die Mehrheit, und ich habe ſchon bemerkt, daß wenn man nach einer von beiden Seiten fehlen ſollte, derjenige noch immer dem Sinn und der ganzen Anſtalt des Chriſtenthums weit näher bleiben würde, der nach dieſer als der nach der entgegengeſetzten Seite zu weit ginge. Eigentlich ſetzen ſie vor allem, d. h. ohne vorausgehende Einheit, alſo mit Ausſchließung unſeres erſten Moments (der Tautouſie), gleich die Mehrheit, Vater, Sohn und Geiſt, und zwar jeden von dieſen als ein für ſich beſtehendes und gegen die andern ſelbſtändiges Weſen, nicht aber als einen für ſich beſtehenden und gegen die andern ſelbſtändigen Gott. Nur das Erſte haben ſie wirklich geſagt, das Zweite ſchreibt ihnen nicht einmal einer ihrer Gegner zu; wir müſſen alſo denken, daß ſie eben dieſes auch leugneten, und vielmehr ſo argumentirten: Weder iſt der Vater für ſich Gott ohne den Sohn und den Geiſt, noch der Sohn für ſich Gott ohne den Vater und den Geiſt, alſo, da jeder nur in der Gemeinſchaft mit den andern Gott iſt, ſind ſie, obwohl mehrere Weſen, dennoch nur Ein Gott. Dieß drückten ſie dann kürzer ſo aus: ſie ſeyen nicht der Subſtanz, ſondern nur der Gottheit nach eins. Nun iſt dieß aber ein an ſich untadelhafter Ausdruck, oder wenigſtens, wenn man einen Fehler darin finden

Digitized by Google

will, ſo beſteht dieſer nur in einem Mangel der nöthigen Schärfe des Ausdrucks, die von ihnen nicht zu erwarten war. Der Hauptfehler der Tritheiten lag nicht in dem, was ſie behaupteten, ſondern in dem, was ſie ausſchloſſen, nämlich jene vorausgehende Einheit, die man als ſolche (als vorausgehende) nur eine ſubſtantielle nennen kann, obwohl ſie in der Folge, nachdem die ſubſtantielle Differenz hervorgetreten iſt, eben dadurch und im Verhältniß zu dieſer — zu der ſubſtantiellen Differenz — ſich zur überſubſtantiellen erhebt, wie denn auch manche ſchon unter den älteſten ſowie unter den ſpäteren Dogmatikern, wahrſcheinlich weil ſie doch nicht recht wagten eine ſubſtantielle Differenz abſolut zu leugnen, und um ſich dieſe für gewiſſe Fälle vorzubehalten, für nöthig fanden zu erklären, die Einheit ſey nicht eine ſubſtantielle, ſondern eine überſubſtantielle (*ὑπερούσιος*), und das, was ſie das Weſen in Gott nennen, ſey nicht eigentlich Weſen im Sinn von Subſtanz, ſondern *οὐσία ὑπερούσιος*. Allein auch dieß wieder kann nur für einen beſtimmten Moment geſagt werden, nämlich nur da, wo die Perſönlichkeiten in eigentliche ſubſtantielle Differenz geſetzt ſind.

Alle Ausdrücke der bisherigen Dreieinigkeitslehre erhalten wiſſenſchaftliche Beſtimmtheit und Bedeutung erſt mit dem Auseinanderſeyn der Momente, wie denn auch der geiſtreichſte unter den neueren philoſophiſchen Dogmatikern mit löblichem Freimuth die Nothwendigkeit einer gänzlichen wiſſenſchaftlichen Umſchaffung dieſes Dogmas mit ſiegreicher Dialektik dargethan hat. Es gibt in der That nichts Troſtloſeres als die wiſſenſchaftlichen Beſtimmungen der bisherigen Lehre, weil man keiner eigentlich vertrauen, keine mit Sicherheit und ohne die Gefahr anwenden kann, während die eine Klippe vermieden wird, gegen die andere anzuſtoßen.

In der Homouſie (dem dritten Moment) iſt die Heterouſie nothwendig begriffen, ohne dieſe würde ſie zur bloßen Tautouſie. Dieß geſtehen die ſtrengſten Anhänger des Athanaſius ein, ja dieſer ſelbſt — in dem ich nicht den wiſſenſchaftlich beſchränkten Kopf habe finden können, als welchen ihn die unwiſſenſchaftliche Seichtigkeit einer gewiſſen Zeit gern vorſtellen wollte, und den namentlich auch Leſſing hoch geachtet hat — er ſelbſt

Digitized by Google

macht die Bemerkung: *οὐκ αὐτό τέ ἐστιν ἑαυτῷ ὁμοούσιον*, daſſelbe könne nicht demſelben, ſondern nur einem andern homouſiſch ſeyn, daſſelbe ſey demſelben nicht homo-, ſondern tautouſiſch. Dieß iſt durch unſere Entwicklung erreicht. Nach völlig aufgehobener Spannung, wo nun der Sohn in den Vater oder unter den Vater zurückkommt, eben damit wird, was der Vater iſt (und ebenſo der Geiſt), hier iſt jede der drei Perſonen den andern homouſiſch (weil das Subſtantielle in jeder daſſelbe und nur gleichſam der Exponent dieſes Subſtantiellen in jeder ein anderer), aber nicht tautouſiſch.

Stellen wir uns auf die Höhe des hier erreichten Standpunktes, ſo können die drei Perſonen nun auch als ſucceſſive Herrſcher, als die drei Herrſcher aufeinanderfolgender Zeiten gedacht werden. Es iſt erlaubt zu ſagen: Die Zeit vor der Schöpfung ſey in beſonderem Sinn die Zeit des Vaters, da das Seyn noch ausſchließlich in ſeiner Hand iſt, die gegenwärtige Zeit ſey in vorzüglichem Sinn die Zeit des Sohns, von dem eben darum in der zuletzt behandelten Stelle mit deutlicher Anzeige einer Zeit geſagt iſt: er muß herrſchen, bis er alles ihm Widerſtrebende zum Schemel ſeiner Füße, d. h. zu ſeinem Grund, ſeiner Baſis, ſeinem Hypokeimenon, gemacht hat. Die dritte Zeit, die während der ganzen Schöpfung die zukünftige iſt, in die alles gelangen ſoll, ſey die Zeit des Geiſtes. Es iſt alſo auch erlaubt, die drei Perſonen als die ſucceſſiven Herrſcher dreier verſchiedener Zeiten zu denken, nämlich der großen oder Weltzeiten — der *χρόνων αἰωνίων* — 1) der Zeit der ausſchließlichen Macht des Vaters, 2) der Zeit der jetzigen Schöpfung, wo alles Seyn dem Sohn übergeben, alſo die Macht des Sohns über das Seyn auch eine ausſchließliche iſt, 3) der Zeit, in der keine Zeit mehr ſeyn wird, die alſo ſelbſt Ewigkeit. Man kann dieſe drei Zeiten im Gegenſatz mit dem, was insgemein die Zeit genannt wird, die aber ſelbſt nur ein Glied iſt in dieſer großen Folge von Zeiten, d. h. ein Glied der wahren, der abſoluten Zeit — im Gegenſatz alſo mit jener bloß zeitlichen Zeit, die nämlich durch die bloße beſtändige Wiederholung der Einen Weltzeit = A entſteht, können ſie ewige genannt werden. Denn mit dem, was man gewöhnlich ſagt, die Zeit gehe nicht über die Welt

Digitized by Google

hinaus, oder sie sey eine bloße Form unserer Sinnlichkeit, und Aehnlichem, kann man von der göttlichen Oekonomie, wie sie in der Offenbarung dargestellt ist, und also von der Offenbarung selbst, nichts begreifen. Diese und ähnliche schwächliche Begriffe muß man ablegen, um in das große Geheimniß, das durch das Christenthum aufgeschlossen ist, einzudringen.

Ein Autor des siebzehnten Jahrhunderts, der bekannte Angelus, genannt Silesius, hat unter seinen geistlichen Sinngedichten auch dieses:

Der Vater war zuvor, der Sohn ist noch zur Zeit,
Der Geist wird endlich seyn am Tag der Herrlichkeit.

Schwerlich zwar wurde dieses Sinngedicht in jenem höchsten Sinn gemeint, obgleich die Aussprüche des N. T.: Ich bin das A und O, der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte, schon wenigstens dahin deuten, daß Gott, der im Anfang absolute Zukunft ist — der seyn wird — dieß sein absoluter Name —, um sich zu offenbaren, schlechterdings etwas in sich auseinanderhalten, sich als Anfang und als Ende setzen mußte, und noch bestimmter, wie es die Apokalypse[1] ebenfalls ausdrückt: Ich bin der Ist, der war und der da kommt, drei Zeiten unterscheidet. In jenem Epigramm ist unter der Zeit, wo der Vater war, unstreitig nur die Zeit des A. T. verstanden, unter der Zeit, wo der Sohn ist, die Zeit des Neuen. Aber selbst diese besonderen Zeiten wiederholen ja, nur im engern Kreise, die höheren und allgemeineren. Jenes Epigramm ist also wohl mehr im Sinne einer Secte, oder vielmehr einer Anzahl tiefer denkender Menschen im Mittelalter zu verstehen, die eben daraus, daß das A. T. die Zeit des Vaters gewesen, die Zeit des N. T. die Zeit des Sohns sey, schloßen, daß eine dritte Oekonomie, eine dritte Zeit bevorstehe, die Zeit des Geistes, welche das ewige Evangelium bringen solle. Als Anhänger dieser Lehre von einem bevorstehenden ewigen Evangelium wurde insbesondere der obenerwähnte Abt Joachim gerechnet, und vielleicht hat diese Anwendung, die er von der Dreieinigkeitslehre machte, indem er die drei Personen gleichsam als die Exponenten oder Potenzen dreier aufeinanderfolgender

[1] 1, 8.

Zeiten vorstellte, Gelegenheit gegeben, ihn des Tritheismus zu beschuldigen. Wenn die Anhänger dieser Lehre das bevorstehende Evangelium das ewige nannten, so mußte dieß allerdings anstößig scheinen, wenn damit zugleich gesagt seyn sollte, daß das Evangelium Christi nur ein vorübergehendes, noch nicht das letzte und immer bleibende sey. Ob nun dieß eine wirkliche Meinung war, entstanden und veranlaßt etwa durch den nichts weniger als vollkommenen Zustand der Kirche, oder ob der Sinn nur dieser war, daß eine höhere Entwicklung des Evangeliums Christi bevorstehe, wodurch es erst in das Evangelium des Geistes übergehe, wo das nur durch Geistesdruck und Verfinsterung äußerlich erhaltene, aber eben darum innerlich verdunkelte und aufs Neue zum unverständlichen Geheimniß gewordene Christenthum im vollen Licht einer vollkommen begriffenen und verstandenen Wahrheit erscheinen werde, dieß muß ich begreiflicherweise hier dahingestellt seyn lassen. Für uns hat jene Succession hier den weiteren und allgemeinen Sinn, daß alles, d. h. die ganze Schöpfung, d. h. die ganze große Entwicklung der Dinge, von dem Vater aus — durch den Sohn — in den Geist geht. Der Vater war zuvor, d. h. vor aller Zeit, der Sohn ist in der Zeit, er ist die während der gegenwärtigen Schöpfung herrschende Persönlichkeit, der Geist wird nach der Zeit seyn als letzter Beherrscher der vollendeten, in ihren Anfang, also in den Vater zurückgekommenen Schöpfung: nicht daß alsdann die Herrlichkeit des Vaters und des Sohns aufhört, sondern daß nur die Herrlichkeit des Geistes zu der des Vaters und des Sohnes hinzukommt. Damit ist aber auch erst diese eine vollkommen offenbare und verwirklichte. Denn was Johannes von dem einzelnen Menschen sagt: die göttliche Einwohnung in dem Menschen sey erst vollendet, wenn der Geist hinzukomme, dieß gilt auch von dem Ganzen. Der „Tag der Herrlichkeit" ist der Tag der gemeinschaftlichen Verherrlichung des Vaters, des Sohnes und des Geistes.

Digitized by Google

Siebenundzwanzigſte Vorleſung.

Ich kehre nun wieder in den Zuſammenhang zurück.

Nur jener ſeit dem Umſturz gefaßte Wille der zweiten Perſönlichkeit, dem Seyn in die Entzweiung zu folgen, aber nur um am Ende mit dem Seyn zugleich auch ſich ſelbſt als außergöttliche aufzuheben — nur dieſer Wille war die Urſache, daß der Vater die Vermittlung annahm, den Sohn ſchon damals zum HErrn machte (*κύριον αὐτὸν ἐποίησεν ὁ θεός* heißt es in der Apoſtelgeſchichte[1] — davon heißt er *ὁ Χριστός*, der Geſalbte, d. h. der von Gott zum Herrn und König über alles Seyn Geſalbte). Jener Wille war die Urſache, daß der Vater dem Sohn die Macht gab über das blinde, gottwidrige Seyn, die er ſchon zur Zeit der herrſchenden Finſterniß, ſchon im Heidenthum ausübte. Nur in Hinſicht auf dieſen Willen konnte der Vater einwilligen, das Unprincip, auf dem er ſonſt als Organ ſeines Unwillens halten mußte, der vermittelnden Potenz zur Ueberwindung zu laſſen. Schon das Heidenthum alſo war etwas nur in der Hinausſicht auf jenen Willen Mögliches. Zwar wirkte in dieſem die vermittelnde Perſönlichkeit nur als natürliche Potenz, aber, da der wahre Sohn, der eigentliche Chriſtus doch auch in dieſer iſt, ſo war Chriſtus auch ſchon in der Mythologie, wenn gleich nicht als Chriſtus. Die Heiden waren alſo freilich *χωρὶς Χριστοῦ*[2], getrennt von Chriſtus, nämlich von Chriſtus als ſolchem,

[1] 2, 26.

[2] Epheſ. 2, 12.

Digitized by Google

und doch war es nur dieſelbe natürliche Potenz, die in Chriſtus ſterben ſollte, dieſelbe war es, wodurch ſie erleuchtet wurden, und die ſich ihrer allein annahm. Denn der Vater, der ſich dem außergöttlichen Seyn unzugänglich machte, zog auch äußerlich ſich zurück in das Bewußtſeyn eines kleinen, unſcheinbaren, in einen Winkel der Welt zurückgedrängten Volks, von dem Tacitus[1] ſagt, daß es gegen das ganze übrige Menſchengeſchlecht von feindlichem Haß erfüllt, eben darum hinwieder allen Völkern verhaßt war, und auch hier erſchien er nur als der einer beſtändigen Verſöhnung bedürftige. Chriſtus dagegen war — obwohl noch in ſeiner bloß natürlichen Wirkung — der Heiden Licht; er war die eigentliche Potenz des Heidenthums; in dieſem bildete er ſich den Boden, der einſt den Samen des Chriſtenthums aufnehmen ſollte, für welches das Judenthum viel zu enge geweſen wäre. Heidenthum und Judenthum waren zwei getrennte Oekonomien, die erſt im Chriſtenthum zuſammenfließen ſollten.

War es nicht eine göttliche Wohlthat, welche die Menſchheit von dem wilden, thieriſchen, geſetzloſen Leben der Urzeit zum geſetzlichen und menſchlichen hinüberleitete? Nicht bloß die Kenntniß der Feldfrüchte (in einer Stelle des Jeſaias[2]), ſondern alles Wiſſen, auch der Heiden, wird von Gott abgeleitet im 94. Pſalm, wo es heißt: Der die Heiden unterweiſet, ſollte der nicht ſtrafen, der die Menſchen lehret, was ſie wiſſen? Auch jene mythologiſchen Götter, welchen ſie ein menſchlicheres Leben verdankten, nannten die Griechen σωτῆρες, Heilande. Da übrigens jene natürliche Potenz, die die eigentlich wirkende in der Mythologie iſt, die Gewalt über die Menſchheit nur ſich erwarb, um am Ende von dem Göttlichen durchbrochen zu werden, ſo war auch ſchon während der ganzen Zeit des Heidenthums Chriſtus in einem beſtändigen Kommen, ob er gleich erſt wirklich kam, als die Zeit erfüllet war, wovon ſpäter noch die Rede ſeyn wird.

Man wird dieſer Anſicht vielleicht das Anſtößige des Heidenthums entgegenhalten. Aber — — geht es denn im A. T. ohne alles nach

[1] Hist. V, 5.
[2] 28, 24 ff.

Digitized by Google

unſeren Begriffen Anſtößige ab? Wird doch auch Abraham verſucht, ſeinen einzigen Sohn als Brandopfer zu ſchlachten! Aber auch im Heidenthum iſt es nicht die verſöhnende Potenz, welche zu Menſchenopfern verleitet, ſondern das dem menſchlichen Leben feindſelige Princip, das der Menſch wieder erregt hat, und das, einmal entbunden, natürlich dem Menſchen als dem grollt, dem es unterworfen ſeyn ſollte. Es war vielmehr die höhere Potenz, die in der mildern Zeit die Teknothyſie, ja Menſchenopfer überhaupt zuerſt abwehrte.

Es wird ausdrücklich von Chriſto gerühmt: Wir haben an ihm nicht einen Hohenprieſter, der nicht könnte Mitgefühl haben — *μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*, ſondern einen, der verſucht iſt, d. h. der alles erfahren hat bis zur völligen Gleichheit mit uns, die Sünde allein ausgenommen — *πεπειρασμένον κατὰ πάντα*[1], dieß iſt ein ſtarkes, nichts ausſchließendes Wort. Er hat alſo auch alle Leiden und Verſuchungen erfahren, denen das menſchliche Bewußtſeyn im Heidenthum unterworfen war. Schon damals war er der leidende Meſſias, wie ihn das A. T. darſtellt, — leidend eben darum, weil nicht wollend. Er war gegenwärtig und dabei in allen Zuſtänden des menſchlichen Bewußtſeyns, ohne ſelbſt von ihnen befleckt zu werden. Chriſtus hat durch ſeine Erſcheinung in der Menſchheit, durch ſeine Leiden und ſeinen Tod als Menſch die Vermittlung nur vollbracht, aber er iſt der ewige Vermittler, der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen von Weltzeiten her — alſo auch ſchon der Vermittler im Heidenthum. Nicht in dieſer Wirkung, durch welche das Heidenthum entſteht, iſt er Chriſtus, aber er iſt doch ſchon Chriſtus, indem er dieſe Wirkung ausübt, denn dieſe Wirkung (dieſe Gewalt über das abgefallene Seyn) iſt ihm nur gegeben, inwiefern er ſchon Chriſtus, d. h. der Geſalbte Gottes, der von Gott zum Erben und Herrn Eingeſetzte, iſt. Die bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz reicht völlig hin, das Heidenthum zu erklären, aber ſie ſelbſt bedarf wieder, wie wir geſehen haben, einer höheren Erklärung, und iſt bedingt durch den über ſie hinausgehenden Willen, in Anſehung deſſen allein der Vater dem Sohn ſolche Gewalt gab.

[1] Ebr. 4, 15; cf. 5, 2.

Digitized by Google

Die Zeit des Heidenthums wird die Zeit der Blindheit genannt; es war blind für Christum als solchen, aber der Blinde sieht die Sonne auch nicht, und wird doch von ihr erwärmt, und empfindet ihr allgemeines, durchdringendes Wohlthun. Die Schrift sagt[1] von den Heiden: sie haben nach Gott getappt, ob sie ihn nicht greifen und fühlen möchten; dasselbe läßt sich von dem Heidenthum in Bezug auf Christum sagen. Der Heide wußte nichts von Christo, und doch war er ihm durch seine Wirkung nahe. Ohne ihn war das menschliche Bewußtseyn einer unvermeidlichen Selbstzerstörung preis gegeben.

Wenn das Christenthum nichts anderes ist, als wofür es gewöhnlich angesehen wird, eine bloße Negation des Heidenthums, so daß dieses ihm gegenüber nur Fabel ist und gar nichts Reelles in sich hat, wenn das Christenthum mit dem Heidenthum nichts Positives gemein hat, so zerfällt die Geschichte in zwei Hälften, die völlig außereinander und ohne alle Berührung sind, alle Continuität, aller Zusammenhang der Geschichte wird unterbrochen, und das Christenthum erscheint nicht als das Ewige, das es ist, und das insoweit in allem, auch in dem Heidenthum, daseyn muß, es erscheint als ein nur von gewisser Zeit an Daseyendes. Dieß ist aber eine Herabsetzung des Christenthums. Der Inhalt aller wahren Religion ist ein ewiger, also von keiner Zeit absolut auszuschließender Inhalt. Eine Religion, die nicht von der Welt her, die nicht durch alle Zeiten ist, kann nicht die wahre seyn. Das Christenthum muß also auch im Heidenthum gewesen seyn, dieses hatte denselben substantiellen Inhalt (dieß Wort drückt dasselbe aus mit dem früheren: Christus war im Heidenthum — nur nicht als Christus, dieß heißt eben bloß substantiell, nicht in seiner Wahrheit). Es wäre der menschlichen Natur unmöglich gewesen, Jahrtausende lang bloß vom Irrthum zu leben; ein nur mit Nichtigkeiten erfülltes menschliches Bewußtseyn konnte nicht dauern. Es ist undenkbar, daß die Menschheit Jahrtausende hindurch ohne allen Bezug zu demjenigen Princip gestanden hätte, in dem allein das Heil ist.

Wer die Herablassungen Gottes im Alten Testament bedenkt,

[1] Act. 17, 26. 27.

Digitized by Google

und die göttlichen Erſcheinungen in demſelben nicht auch für bloße Fabel hält, wird auch den Theophanien des Heidenthums nicht alle Realität abſprechen. Die Heiden waren vom Angeſicht des Vaters gleichſam verwieſen, aber eben ihnen gab er Chriſtum zum Herrn, wenn dieſer gleich unter ihnen nur als natürliche Potenz wirkte. Das Heidenthum — eben darum weil das Chriſtenthum nicht ſeine abſolute Negation, ſondern ſeine Wahrheit iſt — hat auch in ſich ſelbſt eine relative Wahrheit.

Sie ſehen, das Chriſtenthum, indem wir ihm das ganze große Heidenthum zum Hintergrund geben, hat eine weit größere und mächtigere Baſis ſeiner Realität, als ihm die gewöhnlichen ſpitzfindigen Beweiſe ſeiner Wahrheit zu geben vermögen. Das Chriſtenthum iſt nicht etwa einſeitig aus dem Judenthum hervorgegangen, es hat ebenſowohl als dieſes das Heidenthum zu ſeiner Vorausſetzung; nur dadurch iſt ſeine Entſtehung die große weltgeſchichtliche Erſcheinung, wofür ſie von jeher gegolten.

Die vermittelnde Potenz mußte ſich erſt zum Herrn des entgegenſtehenden Princips — im Bewußtſeyn — gemacht haben, zur μορφῇ θεοῦ gelangt ſeyn, ehe ſie ſich ihrem perſönlichen Willen, alſo ihrem wahren Weſen nach zeigen konnte. Erſt mußte das Gott widerſtrebende Seyn in ſeiner Wirkung — in ſeinem Actus — überwunden werden — dieß iſt der Inhalt des Heidenthums, und dieß kann auch geſchehen durch eine bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz. Wenn dieß geſchehen, wenn die verſöhnende Potenz ſich ganz zum Herrn jenes der Potenz, dem Grunde nach noch immer Gott widrigen, gegen den göttlichen Willen geſetzten Seyns gemacht, dann iſt die Zeit für jenes große Opfer gekommen, in welchem die vermittelnde Potenz mit dem Seyn, das ſie ſich unterworfen hat, zugleich und in derſelben That auch ihr eignes außergöttliches Seyn aufhebt, und ſo die wahre Verſöhnung ſtiftend alles zu Gott zurückführt. Da erſt, wenn Herr geworden, kann jener Wille offenbar werden, den die vermittelnde Potenz ſeit der Schöpfung gefaßt hatte — darum heißt es ἐφανερώθη ὁ Χριστός[1],

[1] 1 Joh. 3, 8., vergl. mit v. 5 und mit 1 Joh. 1, 2.

Digitized by Google

Chriſtus wurde offenbar, was vorausſetzt, daß er zuvor nur verborgen war — Chriſtus iſt Chriſtus nur in jenem Willen, jeder Wille aber wird nur offenbar durch die That, und ſo war Chriſtus als ſolcher verborgen, und wurde erſt offenbar in der That der ewigen, d. h. bleibenden Verſöhnung. Denn eine Verſöhnung war auch im Judenthum und Heidenthum. Die Idee der Opfer, zumal der Sühnopfer geht, durch alle Völker, und iſt im Heidenthum nicht eine weniger weſentliche als im Judenthum. Die heidniſchen wie die jüdiſchen Opfer beziehen ſich aber zunächſt nur auf Verſöhnung jenes äußeren Princips, das die Urſache der Spannung iſt. Die wahre, die abſolute Verſöhnung wird dadurch nicht bewirkt, weil jenes Unprincip nur äußerlich, nicht aber in ſeiner Potenz, nicht auch in dem Recht, überwunden wird, in dem Recht, das es ſich auf den Menſchen noch immer vorbehält, wenn es auch in der Ausübung deſſelben nachläßt, wenn auch ſchon durch natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz im Heidenthum Menſchenopfer und andere Gräuel verſchwunden waren. Wie alſo die jüdiſchen, ſo ſind auch die heidniſchen Opfer nur die vorausgehenden Zeichen des großen, einſt zur ewigen Verſöhnung darzubringenden Opfers. Denn jene Opfer mußten beſtändig wiederholt werden, eben weil ſie das dem Menſchen feindliche Princip nur äußerlich und ſeiner Wirkung nach, nicht innerlich, aufhoben. Das große Opfer, in welchem die früheren erſt zur Wahrheit werden, wurde nur Einmal für immer gebracht, weil in ihm alle Spannung gelöst und ſelbſt in ihrem Grund aufgehoben wurde, weil dieſes allein Gott verſöhnte. Dieſes große, ewig gültige Opfer wird dadurch gebracht, daß der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ, ſtatt Gottes, wie Gott war, daß dieſer ſich der göttlichen Geſtalt entäußert, ſein außergöttliches Seyn Gott als creatürliches unterwirft (denn dieß iſt der Sinn der Menſchwerdung) und den Tod erleidet, in welchem eben nur die natürliche Potenz ſtirbt, und der Göttliche ſelbſt ſein außergöttliches Seyn aufhebt. Indem jene ſchon in der Schöpfung vermittelnde Perſönlichkeit, indem ſie, wiewohl immer mit dem Willen des Vaters, ihren Bezug zu dem gottwidrigen Seyn behält, nimmt ſie gegenüber von dem Vater ein eignes Seyn an, was ſie zuvor weder während

Digitized by Google

der Schöpfung noch im Ende der Schöpfung hatte, sie setzt damit sich selbst außer Gott, und ist eine von dem Vater freie und unabhängige Persönlichkeit; als solche ihm gegenüber stehend ist sie aber auch allein in der Lage und Stellung, die zu einer wahren Vermittlung erforderlich ist. Sie konnte nicht des gottwidrigen Seyns sich annehmen, ohne ihr eignes Verhältniß zu Gott äußerlich wenigstens aufzugeben, nicht in dieses Seyn eingehen, sich ihm gleich stellen, mit ihm Gemeinschaft pflegen (gerade wie dem erscheinenden Christo nachher vorgeworfen wird, mit Sündern Umgang zu pflegen): sie konnte, sage ich, ihr Verhältniß gegen das gottwidrige Seyn nicht beibehalten, ohne selbst in die Spannung, und soweit in die Opposition mit Gott einzugehen, den Zorn Gottes auf sich zu nehmen, und aus lauterer Liebe zu der Welt, die sie nicht verloren geben wollte, sich zum Mitschuldigen jenes Seyns zu machen, und so als die unschuldig-Schuldige selbst die Strafe dieses Seyns auf sich zu ziehen.

Ich glaube nicht, daß die Ausdrücke, deren ich mich eben bedient habe, zu kühn sind, wenn sie auch nicht eben die gewöhnlichen sind; ich habe damit nur den wörtlichen Sinn jener Ausdrücke beibehalten.

Man wird der Philosophie der Offenbarung vielleicht vorwerfen (denn es gilt den meisten als Vorwurf), sie sey orthodox. Aber nicht um Orthodoxie ist es zu thun — ich weise dieß von mir ab, weil es einen ganz falschen Standpunkt für die Philosophie der Offenbarung geben würde. Mir ist es in der That ganz gleichgültig, was irgend eine Dogmatik aufstellt oder behauptet, es ist nicht meine Aufgabe, es ist nicht die Aufgabe des Philosophen, mit irgend einer übereinzustimmen. Mir ist es nur um das Verständniß des Christenthums in seiner ganzen Eigentlichkeit zu thun, und allerdings sind wir durch unsere philosophischen Ideen in den Stand gesetzt, das Christenthum um ein gut Theil eigentlicher zu verstehen, als manche halborthodoxe Ansicht, aber zugleich auch um ein gut Theil vernünftiger, als eben diese, und sogar als die sogenannten rein vernünftigen oder rationalen Ansichten, welche das Reale des Christenthums in nichts auflösen. Wie ich Sie durch die Philosophie der Mythologie gelehrt habe, in dieser, nämlich auch in der wörtlich

Digitized by Google

oder eigentlich (nicht allegoriſch verſtandenen) — in der wörtlich verſtandenen Mythologie Wahrheit zu ſehen, ſo will ich Sie durch die Philoſophie der Offenbarung in den Stand ſetzen, in der Offenbarung alle Ausdrücke aufs eigentlichſte, noch eigentlicher ſelbſt als manche für rechtgläubig geltende Anſicht, geſchweige als jede halb oder ganz rationaliſtiſche, zu verſtehen.

Es wird ausdrücklich von Chriſtus geſagt: er hat ſich für uns zum Schuldigen gemacht, er iſt für uns zum Fluch geworden[1]. In dem Brief an die Hebräer (7, 22) heißt es von Jeſus: er iſt Bürge eines beſſeren Bundes (einer beſſeren Einheit mit Gott) geworden — er hat ſich für uns verbürgt, daß ein neuer, beſſerer Bund entſtehen werde. Hieraus erhellt unter anderem, daß die vermittelnde Funktion Chriſti nicht erſt mit ſeiner Erſcheinung im Fleiſch angefangen, daß ſie von der Welt her — mit dem Fall — wirkſam geweſen.

Wer für einen andern Bürgſchaft leiſtet, iſt nicht ſelbſt ſchuldig oder der Schuldner, und doch iſt er Schuldner, er iſt alſo der unſchuldig-(nicht ſchuldig-) Schuldige. Die zweite Perſönlichkeit kann ſich des Gottwidrigen Seyns nicht annehmen, ohne ſich äußerlich ſelbſt von Gott zu trennen; durch den Menſchen iſt der Sohn von Gott getrennt, inſofern heißt der Menſch ein Feind Chriſti; denn für uns ſeine Feinde iſt er geſtorben, ſagt der Apoſtel[2].

Indem Chriſtus ſich zum Bürgen für das Menſchengeſchlecht machte, erlangte er deſſen Erhaltung, aber damit hatte er zugleich die Folge dieſer Erhaltung auf ſich genommen. Erhalten konnte das Menſchengeſchlecht, aber nicht vor der Sünde bewahrt werden, die vielmehr ſich mehr und mehr entwickeln mußte; indem er ſich für die Erhaltung der Menſchheit verbürgte, hat er alſo zugleich auch alle Sünde derſelben auf ſich genommen.

Auf dieſe Weiſe alſo wurde Chriſtus der ewige Verſöhner. Indem er ſelbſt in die Spannung einging, wurde er natürliche, kosmiſche Potenz — als ſolche wirkte er im Heidenthum dem blinden, Gott und dem

[1] Gal. 3, 13 (cf. 2 Cor. 5, 21).
[2] Röm. 5, 10, cf. v. 6—8.

Digitized by Google

Menſchen feindlichen Princip entgegen. In ſeinem Tod ſtirbt er als dieſe kosmiſche Potenz, das Göttliche des Verſöhners durchbricht das Natürliche und verzehrt es gleichſam in jenem Tode. Damit iſt dann auch erſt die Spannung ganz aufgehoben. Spannung iſt Unfriede, wie mit jemand auf geſpanntem Fuß ſeyn, in Spannung mit jemand leben, ſo viel iſt als in Uneinigkeit mit ihm ſeyn. Ich ſage, durch jenes große Opfer, wo die vermittelnde Perſönlichkeit ſich als natürliche Potenz aufhebt, iſt erſt die ganze Spannung oder iſt die im menſchlichen Bewußtſeyn geſetzte Spannung erſt völlig aufgehoben, die ganze göttliche Einheit wiederhergeſtellt. Ich ſage, die ganze. Hier muß ich nämlich nur erinnern, daß, indem B wieder wirkend wird, zunächſt allerdings A^2 wieder aus dem actus purus, alſo in Spannung geſetzt iſt, aber dieſe Spannung erſtreckt ſich dann auch mittelbar ebenſowohl auf die dritte Potenz oder vielmehr die dritte Perſönlichkeit. (Denn im Ende der Schöpfung iſt Gott gleicherweiſe die drei Perſonen, Vater, Sohn und Geiſt, obwohl dieſe nicht außer dem Vater, oder überhaupt nicht außereinander, ſondern ineinander ſind). Wie nun der Geiſt nicht unmittelbar negirt, aus dem göttlichen Seyn geſetzt iſt, ſo kann er auch nicht unmittelbar ſich wiederherſtellen, ſondern nur durch den Sohn iſt ihm die Wiederherſtellung in das Seyn vermittelt. Eben weil ſie nicht unmittelbar wirken kann, erſcheint die dritte Potenz auch hier (in dem hier eingeleiteten neuen Proceß) dem Proceß der Wiederherſtellung nur als antreibende Urſache, — die Propheten (der Geiſt iſt die Potenz der Zukunft als des ſeyn Sollenden) die Propheten, heißt es (2 Petri 1, 21), haben geredet getrieben von dem heiligen Geiſt — er iſt es, der zu der Wiederherſtellung der göttlichen Geburt in ſich auch den Einzelnen antreibt; daher ſagt Paulus[1]: alle, welche der Geiſt Gottes treibet, ſind Söhne Gottes; der Geiſt iſt nicht die unmittelbar wirkende, ſondern die durchwirkende, finale, zum Ende hindurch drängende Urſache, wie wir ihn denn als durchwirkende Urſache in der Natur erkennen. Es wurde ſchon früher[2] bemerkt, daß er eigentlich

[1] Röm. 8, 14.

[2] Vergl. S. 334 des vorhergehenden Bandes. D. H.

Digitized by Google

die Urſache alles deſſen iſt, was als zweckmäßig erſcheint; denn in ihm allein iſt der Zweck und das Ziel[2]. Nun iſt aber der Geiſt durch die neue im menſchlichen Bewußtſeyn eingetretene Spannung — nicht weniger als die zweite oder vermittelnde Potenz iſt auch der Geiſt aus der göttlichen Einheit geſetzt und daher bloß kosmiſche Potenz, als ſolcher der dritte Herr des menſchlichen Bewußtſeyns, wie wir ihn in der Mythologie gefunden haben. Das N. T. unterſcheidet ſehr beſtimmt einen Geiſt der Welt, *πνεῦμα τοῦ κόσμου*, von dem es alles natürlich- Kunſt- und Sinnreiche, alle Weisheit dieſer Welt herleitet, von dem Geiſt aus Gott, dem göttlichen Geiſt; daher der Apoſtel[1] von ſich ſelbſt ſagt: Wir haben nicht empfangen den Geiſt der Welt (der in der Spannung wirkt), ſondern den Geiſt aus Gott, und reden darum nicht mit den überredenden Worten menſchlicher Weisheit, ſondern mit Worten, die der heilige Geiſt uns lehrt. Uns, ſagt er[2], hat, was kein Auge geſehen (was der bloß äußere Weltgeiſt nicht zu erkennen vermag) uns hat er es geoffenbart durch ſeinen, d. h. den heiligen Geiſt; denn der Geiſt erforſchet alles, und dringt ſelbſt in die Tiefen der Gottheit. Darum wird auch der heilige Geiſt (das Heilige iſt eben dem Kosmiſchen entgegengeſetzt) der heilige Geiſt wird als der höchſte Lehrer vorgeſtellt, der erſt in alle Wahrheit, d. h. in die ganze Wahrheit leiten wird[3], der Lehrer, der ſelbſt über den Sohn iſt, den dieſer nach ſeiner Entfernung von der Welt vom Vater ſenden wird[4]; er heißt der Geiſt der Wahrheit *κατ' ἐξοχήν*. Nun kann aber der Geiſt, die dritte Perſon, nicht vorher kommen, als bis das ganze Werk Chriſti gethan und in ſeinem Tod vollbracht iſt. Die dritte Potenz iſt die von allen ausgeſchloſſen werden kann, aber ſelbſt nicht ausſchließende, was von der zweiten nicht zu ſagen iſt. Auch die zweite Potenz muß, ſolange bis das Unprincip überwunden iſt, ſich in ihrer Beſonderheit, und demnach in der Spannung mit der

[1] 1 Cor. 2, 12. 13.
[2] 1 Cor. 2, 9. 10.
[3] Joh. 16, 13, cf. 14, 26.
[4] Joh. 14, 16. 17.

Digitized by Google

dritten Potenz halten. Hieraus, daß die zweite Potenz als ſolche auch die dritte ausſchließt, erklärt ſich, warum Chriſtus, als er das Werk des Neuen Teſtaments anfing, den heiligen Geiſt anziehen, mit dieſem geſalbt werden, ihn empfangen mußte, was nicht möglich war, wenn er nicht zuvor außer ihm, jede Potenz alſo als eine beſondere war. Darum kommt erſt bei der Taufe, wo durch eine Stimme vom Himmel der bisher Außergöttliche als Sohn erklärt wird, auch der Geiſt ſichtbar auf ihn herab. Dieſe Herabkunft des Geiſtes in dem Augenblick, wo der Meſſias als der Sohn Gottes (in der ganzen Bedeutung dieſes Worts, die ich entwickelt habe) erklärt wird, zeigt, daß von dieſem Augenblick an die ganze Gottheit in dem Menſch Gewordenen ſich wiederherſtellt, daß er von nun an wirklich *εἰκὼν θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, das ſichtbare Bild des unſichtbaren Gottes iſt, wie er von dem Apoſtel genannt wird, die ganze Gottheit leiblich, d. h. vollſtändig (dieß bedeutet *σωματικῶς* [1]; wie das Körperliche erſt durch die dritte Dimenſion vollendet wird), in ihm wohnt. Dieſe Anziehung des Geiſtes iſt alſo ein neuer Beweis für die Spannung, in welche auch Chriſtus geſetzt war, und die ſich erſt löst, wie er als Chriſtus erſcheint. Allgemein aber kann der Geiſt nur kommen, wenn der Vater völlig verſöhnt iſt; der Vater, wie der Apoſtel Johannes [2] ſich ausdrückt, kann nur zugleich mit dem Sohn Wohnung bei uns machen, d. h. uns wieder immanent werden, nachdem wir ihm entfremdet waren [3]; ja das Empfangen des Geiſtes iſt eben das Zeichen, daß der Vater wieder in uns, alſo mit uns verſöhnt iſt, wie aus dem Wort deſſelben Apoſtels (1, 3, 24) erhellt: daß er in uns bleibt — uns inwohnt — *ὅτι μένει ἐν ἡμῖν* —, das erkennen wir *ἐκ τοῦ Πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν*, aus dem Geiſt, den er uns gegeben hat. Der Geiſt iſt der durch Vater und Sohn vermittelte, darum wird gelehrt, daß er vom Vater und Sohn ausgehe, was indeß ſo zu verſtehen, daß er vom Vater ausgeht, aber durch Vermittlung des Sohns.

[1] Col. 2, 9.
[2] 14, 23. — Vergl. S. 336 des vorhergehenden Bandes. D. H.
[3] Randbemerkung: B über uns hinaus.

Digitized by Google

Allgemein kommt daher der Geiſt nur, nachdem Chriſtus ganz verherrlicht, d. h. nachdem er des außergöttlichen Seyns ganz entledigt, oder, wie Jeſaias ſich ausdrückt, aus der Angſt und aus dem Gericht, d. h. der Spannung, genommen iſt. Darum heißt es im Evangelium Johannis (7, 39): Der Geiſt war noch nicht da, noch nicht gekommen, denn Chriſtus war noch nicht verherrlicht, verklärt.

Sie ſehen, wie genau die Stellung, die dem h. Geiſt im N. T. gegeben wird, der Folge ſich anſchließt, die wir den Potenzen gegeben haben, und wie wichtig es war, dieſe auch als ſucceſſive zu denken.

Die Jünger betrübt durch die Erklärung ſeines nahen Todes tröſtet Chriſtus mit den Worten[1]: Es iſt euch nützlich, daß ich gehe. Denn ſo ich nicht gehe, kann der Tröſter — wie es gewöhnlich überſetzt wird — der παράκλητος, jener höchſte und letzte Lehrer nicht zu euch kommen, wenn ich aber gehe, werde ich ihn zu euch ſenden. Der Tod Chriſti wird nämlich als Uebergang zu ſeiner Verherrlichung, d. h. der gänzlichen Entledigung von jenem leidenden Zuſtand betrachtet, in dem er ſeit dem Umſturz des Seyns iſt (das Verherrlichtwerden iſt der Gegenſatz des πάσχειν, des Leidens, wie ſchon früher[2] gezeigt; daher wenn Chriſtus den Vater um die Herrlichkeit bittet, die er vor der Welt bei ihm hatte, ſo folgt, daß er ſeit der Welt [ſeit dieſer Weltzeit] in leidendem Zuſtand war). Alſo der Tod Chriſti iſt der Uebergang zu ſeiner Verherrlichung — wo er der Spannung und alſo dem leidenden Zuſtand ganz entnommen wird. Der Sinn der angeführten Rede iſt daher: ehe ich nicht aus der Spannung und dem Leiden geſetzt bin, kann auch der Geiſt nicht kommen, nämlich der wahre Geiſt, der Geiſt aus Gott, der nicht der Geiſt der Welt, ſondern der heilige Geiſt iſt. Erſt im Tode überwand Chriſtus den letzten Widerſtand — da war die Einheit mit dem Vater wiederhergeſtellt, und nun erſt konnte der Geiſt kommen (wie er denn nun nach der Himmelfahrt über die Jünger ausgegoſſen wird) in locum Christi quasi succedens. Denn immer, wenn Eine Potenz ihr Werk gethan hat, folgt ihr die andere,

[1] Joh. 16, 7.
[2] S. 376 des vorhergehenden Bandes. D. H.

Digitized by Google

es zu vollenden. Das ſind Verhältniſſe, die keine Philoſophie erklären kann, in der keine wahre Succeſſion iſt, die bloße logiſche Verhältniſſe kennt, und in der eine bloß ſimulirte Succeſſion iſt, die im letzten Gedanken ſich wieder aufhebt.

Von dieſem Punkte fällt noch ein Licht auf das Heidenthum zurück, das Ihnen zugleich erklären wird, warum ich dieſes bis in ſeine letzte Entwicklung verfolgt habe. Ich ſagte früher: im Heidenthum werde nur die äußere Einheit der Potenzen, aber nicht das Verhältniß zu der über die Potenzen erhabenen geiſtigen Einheit, zu dem wahren Gott hergeſtellt; alles, was das Heidenthum erreiche, ſey nur ein simulacrum der Einheit[1]. Könnte die Einheit ſich ganz als eine wirkliche und gegenwärtige herſtellen, ſo wäre die Spannung ganz aufgehoben, damit auch der Rapport zu Gott ſelbſt wiederhergeſtellt. Aber eben weil die Spannung nur äußerlich (actu), nicht innerlich aufgehoben iſt, wird die dritte Potenz nicht zur Gegenwart. Auch im Heidenthum iſt ſie, aber ſie bleibt ihm in der Zukunft ſtehen. Hier iſt dem mythologiſchen, d. h. dem natürlichen Proceß ſeine Grenze geſetzt; es heißt: bis hieher und nicht weiter! Auch für das letzte innerhalb der Mythologie mögliche Bewußtſeyn bleibt die dritte Potenz nur Zukunft, d. h. Myſterium (denn was bloß zukünftig iſt, iſt inſofern verborgen). Das Heidenthum, wie wir geſehen, ſchließt ſich nur durch etwas ab, das es in die Zukunft ſetzt, alſo eigentlich nicht in ſich ſelbſt hat; es endet, aber es endet mit einer Prophezeihung, die man wohl eine Prophezeiung des Chriſtenthums nennen kann. Denn erſt durch Chriſtus als ſolchen wird die dritte Perſon eine gegenwärtige.

Zuletzt will ich Sie noch aufmerkſam machen, wie nun durch dieſe Vermittlung und Verſöhnung alle früheren Verhältniſſe geſteigert, zu welcher Begreiflichkeit ſie gebracht ſind.

Weil Chriſtus nur Menſch werden konnte vermöge des Göttlichen in ihm, oder vermöge des in ihm ſeyenden (innerlich nämlich ſeyenden) Vaters, ſo wird eben in dem Menſchgewordenen auch allein das Göttliche Chriſti offenbar. Derjenige aber, der zum Sohn erklärt wird,

[1] Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 212. D. H.

Digitized by Google

ist dabei nicht mehr wie in der Schöpfung der im Vater Seyende und Begriffene, sondern es ist der allerdings außer dem Vater Seyende. Ist also der außer dem Vater Seyende als Sohn erklärt, der mit dem Vater eins ist, so ist damit eine viel höhere, und daher zugleich faßlichere Vermittlung gesetzt, als die in der Schöpfung war, wie auch das durch, wenn es heißt: Gott hat die Welt mit sich durch Christum versöhnt, eine weit mehr vermittelte Bedeutung hat, als wenn es heißt: er hat durch den Sohn die Welt erschaffen. Hier (in der Schöpfung) ist nämlich der Sohn nicht außer ihm, nicht für sich-, nicht selbstständig wirkende Persönlichkeit. In der Erlösung aber ist der Sohn der selbstständig wirkende, der außer dem Vater seyende, obwohl er in anderer Beziehung nur der Vater selbst, der außer sich, in einer zweiten Persönlichkeit gesetzte Vater ist („Wer mich siehet, der siehet den Vater"), und ob es gleich nur der Wille des Vaters ist, der durch den Sohn geschieht — des Vaters, der die Welt so geliebt, daß er ihr den eingebornen Sohn gab — überließ gleichsam —, daß sie nicht verloren sey. Insofern konnte der Apostel sagen: Gott (war in Christo und) versöhnte die Welt mit ihm (mit sich) selbst[1].

Sie sehen, wie hochgesteigert hier jenes Verhältniß wiederkehrt, vermöge dessen der Vater in der Schöpfung unmittelbar als B hervortritt, aber seinen wahren Willen in den Sohn legt, und durch diesen dasselbe Seyn überwindet, negirt, das er als Vater setzt und bejaht. Derselbe, welcher als bloßer Vater der Welt, d. h. dem von ihm abtrünnigen Seyn absolut unversöhnlich wäre, derselbe versöhnt als Sohn eben dieses Seyn sich selbst, und in dieser Vermittlung eben ist die höchste Einheit Gottes mit sich selbst, die durch Untreue des Menschen zerrissen worden, wiederhergestellt.

Es gehört allerdings ein gewisser Muth des Denkens dazu, dieses Verhältniß mit ganzer Kraft festzuhalten, wie eine Zuversicht des Herzens dazu gehört, es sich anzueignen.

Hiemit glaube ich nun den Grundgedanken der Offenbarung vollständig ausgesprochen. Damit ist zugleich die Ursache aller Offenbarung

[1] 2 Cor. 5, 19.

Digitized by Google

erklärt. Der wahre Sohn, die Persönlichkeit, die in der bloß natürlichen Potenz verborgen ist, die, welche von Anfang an schon — in Uebereinstimmung mit dem Vater, den Willen hatte, das von Gott abgefallene Seyn zurückzubringen, diese nämlich ist ebenso die Ursache aller Offenbarung, wie eben dieselbe als bloß natürliche Potenz die Ursache aller Mythologie ist. Unterscheiden wir nun zwei Zeiten, die Zeit des bloßen Vorsatzes (der Vorsatz war vom Fall des Menschen an schon gefaßt, in der Voraussicht Gottes aber schon vor der Schöpfung; die πρόθεσις, wie sie der Apostel nennt, die Welt, die er, der Vater, nicht in sich erhalten konnte, durch den Sohn zurückzuführen, war schon vor Grundlegung der Welt gefaßt, denn nur in der Hinaussicht auf diese Vermittlung konnte er ursprünglich eine Welt wollen) — unterscheiden wir aber zwei Zeiten, die Zeit des bloßen Vorsatzes und die Zeit der wirklichen That, so ist auch vor dieser Zeit der, welcher Mensch werden sollte, schon das Princip der Offenbarung, nur freilich einer noch verhüllten, bloß durch Zeichen und Weissagungen redenden, wie im A. T.

Den Unterschied zwischen Offenbarung und zwischen natürlicher Religion (Sie wissen, was ich so nenne) macht nicht das Substantielle (dieses ist in beiden dasselbe), sondern nur das Wirkende. Das Wirkende in der einen ist die bloß natürliche Potenz, das Wirkende in der andern die Persönlichkeit selbst. Da aber die Persönlichkeit von der natürlichen Potenz nicht zu trennen ist, so ist implicite auch im Heidenthum schon Christus, obwohl nicht als Christus. Im A. T. ist Christus schon als Christus, aber noch bloß im Kommen begriffen. Im N. T. ist Christus als Christus auch offenbar. Also er war vorher nicht überall nicht da, er war da, nur verhüllt, im Heidenthum durch einen doppelten, im Judenthum, daß ich so sage, durch einen einfachen Vorhang. Wie der Tempel des Herrn zu Jerusalem einen doppelten Vorhof hatte, wovon der äußerste der der Heiden hieß, sowie ein Heiliges, aber außer diesem ein Allerheiligstes, in welches nur der Hohepriester, und auch dieser jährlich nur einmal, gehen durfte, am Fest der großen Versöhnung: so sind Heidenthum, Altes Testament und Neues Testament gegeneinander abgestuft.

Digitized by Google

Nur weil Chriſtus wirklich kommen, d. h. weil es ein Chriſtenthum geben ſollte, gab es ein Judenthum. Das Judenthum iſt nur wegen des Chriſtenthums da, dieſes iſt das Weſentliche, jenes das Zufällige. Erſt mußte die Zeit erfüllt, die Zeit des Heidenthums, in welcher die vermittelnde Potenz ſich als Herrn des Seyns — bis zur *μορφῇ θεοῦ* — verwirklichte, abgelaufen ſeyn, eh' Chriſtus ſelbſt erſcheinen konnte. Denn nur der, welcher Herr des außergöttlichen Seyns iſt, kann es zugleich mit ſich als außergöttliches aufheben, und ſo es mit Gott wieder vereinen.

Was uns nun weiter obliegt, iſt, das, was bisher bloß im Allgemeinen dargeſtellt worden, nun auch im Einzelnen auszuführen. Und da werden ſich denn vorzüglich folgende Punkte hervorheben laſſen: 1) Chriſti Wirkung auf die Menſchheit ſchon vor ſeiner Erſcheinung; 2) ſeine Menſchwerdung; 3) die in Folge derſelben durch ihn vollbrachte Vermittlung und Verſöhnung.

Zuerſt alſo wird von der Präexiſtenz Chriſti die Rede ſeyn (d. h. von ſeiner Exiſtenz vor ſeiner Erſcheinung im Fleiſch), und hier bietet ſich denn als Entwicklungsmittel nichts Vollkommneres dar, als der ebendarum von jeher für beſonders werth und heilig geachtete Anfang des Evangeliums Johannis, mit dem wir uns alſo zunächſt beſchäftigen werden. Indeß wird es unvermeidlich ſeyn, uns zuerſt über eine Vorfrage zu erklären.

Es wird nämlich Chriſtus in dieſer Stelle, und nur in dieſer, als „*ὁ λόγος*“ bezeichnet. Es kann Ihnen nicht unbekannt ſeyn, wie viele Erklärungsverſuche über dieſes Wort *λόγος* exiſtiren; ſogar bis nach Perſien iſt man gegangen, um dort Erklärung zu finden. Eher könnte man für möglich halten, der Ausdruck ſchreibe ſich aus der alexandriniſchen Philoſophie her. Wirklich ſpricht Philo viel von einem *λόγος θεοῦ*. Bald iſt er ihm die vorbildliche Welt in Gott, der Urentwurf der Welt, die über alles erhabene Vorſtellung Gottes von der Welt und von der Ordnung und Symmetrie in derſelben, bald iſt er ihm das Princip, durch welches, *δι οὗ*, alles geworden iſt. Inſofern ſcheint er mit der demiurgiſchen Potenz ganz identiſch, von der Johannes ſagt: *πάντα δι αὐτοῦ ἐγένετο*. Wie kommt aber Philo

Digitized by Google

zu dieſem Ausdruck λόγος? Die Antwort ſcheint nicht ſchwer. Alles, wird im A. T. geſagt, iſt durch das Wort des Herrn gemacht, wo Wort ſo viel iſt als Befehl. Nun mochte ſchon früher dieſes Wort Gottes als etwas Selbſtändiges gedacht worden ſeyn, Philo aber machte die Bemerkung, daß das griechiſche Wort λόγος zugleich auch den Begriff von Vernunft, von Verſtand auszudrücken geeignet ſey, und alſo ſich mit den platoniſchen Vorſtellungen von dem göttlichen Nus identificiren laſſe. Nun war ihm dieſer Logos wirklich der göttliche Verſtand, den er als Mittelglied zwiſchen der erſchaffenen Welt und dem unſichtbaren Gott denken konnte, um dieſen von der unmittelbaren Berührung mit der Materie abzuhalten. Bei dieſer Vergleichung des Johanneiſchen Logos mit dem Philoniſchen hat man aber zweierlei überſehen: 1) daß Philo von dieſem Logos nie abſolut ſpricht, wie Johannes, ſondern immer hinzuſetzt ὁ θεῖος λόγος, ὁ θεοῦ λόγος, Johannes aber ſagt bloß ὁ λόγος; 2) iſt dieſe Herleitung ſchon hiſtoriſch durchaus zweifelhaft. Es iſt unerweislich, daß dieſer Ausdruck ὁ θεοῦ λόγος ein in der alexandriniſchen Philoſophie überhaupt gebräuchlicher war. Konnte alſo Johannes mit den Schriften Philos ſo genau bekannte Leſer vorausſetzen, die ihm dieſen Ausdruck — den er übrigens doch zugleich für eine ganz andere Sache gebraucht hätte (denn ob ſich Philo ſeinen Logos je als wirkende Potenz bei der Weltſchöpfung, ob nicht bloß als vorbildliche gedacht hat, iſt noch eine große Frage, bei Johannes aber iſt die Perſönlichkeit, die durch λόγος gemeint iſt, entſchieden demiurgiſche, d. h. bei der Schöpfung wirkende Potenz) — man begreift nicht, wie Johannes ſo mit den Schriften Philos bekannte Leſer vorausſetzen konnte, die ihm dieſen Ausdruck zum voraus gleichſam zugegeben und ihn verſtanden hätten. So allgemein bekannt und geleſen waren die Schriften Philos gewiß nicht. Ich habe dieſe Ableitung von dem Philoniſchen Logos erwähnt, weil er die neueſte Mode. Außer ihr will ich gleich noch die andere erwähnen: λόγος ſey = Vernunft, Vernunft dann = Weisheit, von der die früher angeführte Stelle des A. T. ſage: Der Herr hatte mich vor allen ſeinen Werken, bei allem, was er machte, war ich dabei; dem

Digitized by Google

entſpreche bei Johannes ganz genau: χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. Entweder ſey ſchon in den Sprüchwörtern die Weisheit von der zweiten Perſon der Gottheit zu verſtehen (alte Meinung; bereits widerlegt und gezeigt, daß die Weisheit in jener Stelle ein ganz anderes Princip iſt), oder wenigſtens ſey hier unter Logos ebenfalls die Weisheit zu verſtehen, die man ſich bei der Weltſchöpfung thätig und hernach in Chriſto erſchienen gedacht habe[1].

Dieſe Erklärungen haben am Ende nur Einen Grund: eine ſolche vorweltliche, demiurgiſche Potenz kann man ſich überhaupt nicht denken — alſo ſie hat keine Objektivität; für eine ſolche Perſönlichkeit iſt kein Raum, alſo iſt ſie nur zufällig auch bei Johannes, entlehnt vom Philo. Wie man in der griechiſchen Mythologie, weil man auch die Dionyſosvorſtellung nur als eine zufällige ſich denken kann,

[1] Eine andere Hypotheſe war, Johannes habe dieſen Ausdruck als durch die Lehre des Kerinthos bekannt vorausgeſetzt. Wenn Kerinthos ein Zeitgenoſſe des Johannes, ſo zeigten ſich zwar ſchon zu ſeiner Zeit die erſten Spuren jener Philoſophie, die ſich mit dem Chriſtenthum zugleich erhoben — des Gnoſticismus (der Gnoſticismus iſt ein dem Chriſtenthum paralleles Symptom, ein Einſchlagen des heidniſchen Princips in den unbewegten Judaismus). Allein es iſt 1) nicht zu beweiſen, daß Kerinthos gerade dem über die kosmiſchen Mächte erhabenen Geiſt, welchen er lehrte, dem Chriſtus- oder Meſſias-Geiſt, den Namen λόγος beilegte; 2) muß ich geſtehen, daß mir die dabei ſupponirte polemiſche Tendenz des Johanneiſchen Evangeliums keineswegs über allen Zweifel erhaben ſchiene. Schon von ſelbſt und ohne ausdrückliche Abſicht mußte die Erzählung des Johannes Antitheſen gegen das Syſtem des Gnoſtikers Kerinthos enthalten, ebenſo wie gegen andere gnoſtiſche Syſteme, die nach Johannes Zeit entſtanden; aber es ſcheint mir eine gewagte Sache, aus den verworrenen und zum Theil ſich widerſprechenden Nachrichten, die man über Kerinthos Lehren hat, ein Syſtem von Kerinthos Meinungen ſich zuſammenzuſetzen, und dann zu zeigen, wie offenbar manche Stellen des Johannes gegen dieſen eben gerichtet ſehen. Es könnte hierin leicht ein circulus vitiosus ſeyn. Vielleicht hat man ſogar dem Kerinthos manche Meinungen zugeſchrieben, auf die man erſt aus Stellen des Johanneiſchen Evangeliums geſchloſſen hatte, nachdem einmal eine antikerinthiſche Tendenz deſſelben vorausgeſetzt war. Vielleicht hatte man zu dieſer Vorausſetzung einer polemiſchen Abſicht überhaupt nur gegriffen, um ſich dem von den übrigen Evangelien verſchiedenen Charakter des Johanneiſchen und beſonders das Auffallende dieſes, obwohl im hiſtoriſchen Styl geſchriebenen, doch ganz doktrinellen Anfangs zu erklären.

Digitized by Google

dieſe Vorſtellung von Indien herholt, ſo ſoll hier der Logos von der alexandriniſchen Philoſophie herkommen. Aber die Philoniſche Erklärung wie die meiſten andern (z. B. das perſonificirte Schöpfungswort) haben Einen Fehler gemein, daß ſie immer einen Genitiv vorausſetzen, der nicht da iſt. Es heißt einmal nicht: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ſondern ganz abſtrakt ὁ λόγος. Die Ergänzung iſt eine bloß willkürliche. Ehe man τοῦ θεοῦ ſupplirt, muß man verſuchen, ob ὁ λόγος nicht in der That ganz abſtrakt genommen zu erklären iſt. Dazu kommt nun noch Folgendes: Johannes bedient ſich dieſes Worts nicht weiter als im erſten und dann noch im vierzehnten Vers, wo er ſagt: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, das Wort ward Fleiſch. Es läßt ſich ſodann, und wenn man erſt auf die ganz abſtrakte Stellung des Worts aufmerkſam geworden, ganz wohl einſehen, warum Johannes im Anfang dieſer doktrinellen Expoſition nöthig fand, ſich über die Perſon Chriſti ganz in abstracto auszudrücken und die gewöhnlichen Benennungen oder Bezeichnungen zu vermeiden. Denn wie ſollte er den, der im Anfang war, nennen? Jeſus? Aber Jeſus iſt der Name des Menſch Gewordenen, dieſer aber war nicht im Anfang. Die Benennung Chriſtus konnte er ebenſowenig brauchen; denn auch nicht Χριστός iſt dieſe Perſönlichkeit, ſondern erſt nach dem Abfall der Welt von Gott. Aber Johannes will die Perſon Chriſti ganz von vorn begreiflich machen. Er will dieſes Subjekt, das ſchon im Anfang war, von dorther begreiflich machen; er hat alſo alle Urſache, es im Anfang ſeiner Expoſition ſo allgemein als möglich zu bezeichnen, und je abſtrakter wir den Ausdruck ὁ λόγος erklären, deſto mehr dürfen wir hoffen, uns dem Sinne des Evangeliſten zu nähern.

Die abſtrakteſte Erklärung wäre nun wohl, wenn wir annähmen, es bedeutete nichts als eben das Subjekt ſelbſt, von dem die Rede iſt, de quo sermo est, analog dem Gebrauch des hebräiſchen Worts דָּבָר, das ebenſowohl das Wort, die Rede, als die Sache, von der die Rede iſt, bezeichnet. Ich ſage: analog. Ich will alſo nicht behaupten, λόγος ſey hier Ueberſetzung des hebräiſchen דָּבָר[1]. Dem-

[1] Platon gebraucht das Wort λόγος im Sinn von Sache, beſonders Sache,

gemäß wäre der Anfang des Evangeliums so zu erklären: das Subjekt, der Gegenstand, von dem wir reden, war im Anfang; gerade wie auch ein anderer Lehrer seinen Vortrag anfangen könnte: der Gegenstand, von dem wir reden, ist so oder so beschaffen. Damit verliert denn freilich das Wort ὁ λόγος das Geheimnißvolle, Mystische, worin es bisher gedacht wurde. Allein es bleibt in diesem Anfang Tiefe genug, daß man nicht nöthig hat, noch Geheimnißvolles hineinzutragen. — Etwas völlig Analoges mit diesem Sinn von ὁ λόγος ist jener Gebrauch der Juden, welche sagen הַשֵּׁם (der Name) und damit den Jehovah selbst meinen. Wie hier der Name den über alle Namen erhabenen Namen, den Namen κατ' ἐξοχήν bedeutet, unter diesem aber, der über alles Erhabene selbst gemeint ist (ja dieß trat so sehr an die Stelle des wirklichen Namens, daß, wenn sie sagen wollen: Jehovah hat uns betrübt, oder er hat uns gezüchtigt, sie sagen: der Name hat uns gezüchtigt oder getröstet), wie nun hier der Name im Allgemeinen statt des bestimmten und zwar mit dem emphatischen Artikel statt des über alle andern erhabenen Namens gesetzt wird, so ist ὁ λόγος im Anfang des Johannes-Evangeliums zunächst das über alles erhabene Wort, worunter aber die über alles erhabene Sache oder Person verstanden wird. Ich sage: die über alles erhabene Sache oder Person; denn es ist keineswegs nothwendig, ὁ λόγος persönlich zu verstehen, es kann ebensowohl auch abstracte als Sache genommen werden, wo es dann dem ganz gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäß genommen ist, z. B. τίς ὁ λόγος οὗτος; was ist dieß für eine Sache?

Dem N. T. ist es nichts weniger als ungewöhnlich, auch das Persönliche abstrakt auszudrücken, da nämlich, wo eine Unbestimmtheit beabsichtigt wird, wie es hier (im Prolog des Evangeliums Johannis der Fall ist), da der Schriftsteller eben die näheren Bestimmungen alle sich frei und vorbehalten will. So bei der Verkündigung spricht der Engel zu Maria: Das Heilige, das von dir geboren wird, wird

über welche gesprochen wird, z. B. Protag. p. 314 C: περὶ τινος λόγου διελεγόμεθα; Phileb. p. 30 A: τῷ τῆς ἡδονῆς λόγῳ (der Sache der ἡδονή).

Digitized by Google

Gottes Sohn genannt werden. Hier ist das Unbestimmte gleichsam nothwendig; denn es wird von Zukünftigem geredet. Dieses Heilige wird erst Gottes Sohn genannt werden, noch hat es keinen Namen, darum wird in abstracto von ihm gesprochen. Ebenso ist es hier die Absicht Johannis, gleichsam die ganze Geschichte des im Fleisch Erschienenen von vorn, von Anfang an zu geben. Von dem Standpunkt, auf welchen er sich im ersten Vers, also im Anfang stellt, ist alles, was er über das Subjekt dieser Geschichte sagen wird, oder wozu das Subjekt dieser Geschichte sich bestimmen wird, noch zukünftig. Darum kann er hier z. B. noch nicht sagen: im Anfang war der Sohn Gottes; denn als Sohn Gottes, wie er ihn im 14. Vers nennt, ist er erst geoffenbart und erklärt in seiner Menschwerdung. Das, was nur successiv sich offenbart, ist im Anfang noch unbestimmt, wie ich, was in großer Entfernung erscheint, nicht gleich als einen Menschen erkenne, und daher auch im Neutrum von ihm spreche, und z. B. nicht frage: Wer ist dort, sondern Was ist dort?

Sie sehen, diese Unbestimmtheit des Apostels ist ganz seinem Plane gemäß, die successive Offenbarung der Person Christi zu zeigen. So sagt er auch nicht: der Belebende oder Erleuchtende, sondern das Leben — das Licht — ganz in abstracto. Es ist übel angebrachte Sedulität der Exegeten, das Abstrakte ins Persönliche zu übersetzen. Insbesondere hat man schon immer zwischen dem Evangelium und dem ersten Brief des Johannes eine gewisse Symmetrie in der Anlage bemerkt. Nun fängt er aber diesen ersten Brief ebenso abstrakt an wie nach unserer Erklärung das Evangelium. Der Anfang lautet so: Was von Anfang war (ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς — dieß entspricht ganz dem Anfang des Evangeliums: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, ὁ λόγος im Evangelium ist also ganz, was das Neutrum ὅ [quod] in dem Brief ist), was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir gesehen und mit unseren Augen geschaut und unsere Hände betastet haben — immer was. In eben diesem Anfang kommt der Ausdruck vor: περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς. Viele übersetzen wohl auch hier: von dem Logos, der das Leben oder die Ursache des Lebens ist; aber die

Digitized by Google

Folge, wo einfach ἡ ζωή wiederholt iſt, zeigt, daß ὁ λόγος τῆς ζωῆς nichts anderes als Umſchreibung von ἡ ζωή iſt, alſo ὁ λόγος τῆς ζωῆς nichts anderes heißt als das Subjekt, welches das Leben iſt. Und hier will ich denn noch eine andere Analegie erwähnen, aus der erhellt, daß ὁ λόγος im Anfang des Evangeliums durchaus bloß im Sinne von Subjekt nichts Auffallendes haben würde. Die Ausleger, die von jeher alles zuſammen geſucht haben, das räthſelhafte ὁ λόγος im Evangelium zu erklären, haben auch erwähnt, daß in den chaldäiſchen Ueberſetzungen des A. T. (= Targumim) ſehr häufig ſtatt des Namens Gott oder Jehovah geſetzt werde· Mimra da Jehovah, was wörtlich überſetzt lautet: das Wort Gottes. Einige wollten nun darin eine von Gott verſchiedene Perſon bezeichnet finden. Um aber zu zeigen, daß das Mimra da Jehovah in der chaldäiſchen Ueberſetzung auch von Gott gebraucht, nichts anderes als Circumlocution (Umſchreibung) des Subjekts iſt, will ich folgende ſchon von Schöttgen beigebrachte Stelle erwähnen, wo der König von Juda, Aſſa, zu dem ſyriſchen Könige Benhadad ſchickt und ihm ſagen läßt: Es iſt ein Bund zwiſchen dir und mir. Dieß überſetzt der Chaldäer: ben mimri und ben mimreeh, inter verbum meum et verbum tuum, wo alſo ganz klar iſt: das — verbum oder λόγος bedeutende chaldäiſche Wort iſt nur Bezeichnung des Subjekts. Ferner ſieht man: eben dieſes Wort wird nicht bloß von Gott, ſondern auch von menſchlichen Perſonen gebraucht, woraus alſo vollends erhellt, wie ganz gratuit, grundlos es iſt, zu dem λόγος im Evangelium τοῦ θεοῦ zu ſuppliren. Wenn verbum dei in der chaldäiſchen Ueberſetzung nicht eine von Gott verſchiedene Perſon, ſondern eben nur Gott ſelbſt (das Subjekt Gottes) bedeutet, ſo bedeutet verbum oder ὁ λόγος, abſolut geſetzt, auch nur Subjekt überhaupt, nichts weiter.

Hier iſt nun noch die einzige Stelle des N. T. zu erwähnen, wo ὁ λόγος τοῦ θεοῦ wirklich und zwar als Name einer Perſönlichkeit vorkommt, nämlich in der Apokalypſe (19, 13), wo von einem geheimnißvollen, nur ihm ſelbſt bekannten Namen Chriſti die Rede iſt. Dieſer Name ſey ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Hier ſteht alſo der Genitiv dabei,

Digitized by Google

und auch hier bedeutet λόγος nur Subjekt, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ also Subjekt Gottes. Denn in der That (nach unsern Begriffen) ist der Sohn = dem primum subjectum divinitatis. Gott ist zuerst gar nicht anders da als in der Form des bloß Existirenden; sein Wesen ist, daß ich so sage, erst nach seinem Seyn. Eben jener actus purus aber, welcher dem Wesen zuvorkommt, ist nachher in der zweiten Potenz ausgedrückt, der Sohn also = dem Anfang der ursprünglichen Existenz Gottes. Und gewiß der Name, wenn er dieß bedeutet, konnte ein geheimnißvoller genannt werden; denn wer hat diesen Zusammenhang geahndet? Noch bestimmter allerdings ist dieß im Hebräerbrief ausgedrückt, wo der Sohn (1, 3) χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ genannt wird, expressa imago — das ausgeprägte Wesen seiner Hypostasis, d. h. des actus purus, der allerdings Hypostasis, das Prius der Gottheit ist in dem früher erklärten Sinn[1].

Ich glaube nun meine Erklärung des Logos im Anfang des Evangeliums Johannis hinlänglich begründet. Der Anfang des Evangeliums Johannis, insbesondere der Ausdruck ὁ λόγος, „das Wort" hat von jeher so allgemeines Interesse selbst unter Nichttheologen gefunden, daß ich im Verhältniß zu manchen früheren Erörterungen in der Philosophie der Mythologie es nicht zu viel finden konnte, so ausführlich darüber geworden zu seyn.

[1] Siehe S. 159 des vorhergehenden Bandes. D. H.

Digitized by Google

Achtundzwanzigste Vorleſung.

Bis jetzt haben wir uns bei einer Vorfrage über den Johanneiſchen Prolog verweilt. Jetzt, nachdem wir wiſſen, was ὁ λόγος bedeutet, fragt es ſich, was in dem Prolog des Evangeliums von dem Subjekt ausgeſprochen oder behauptet wird, d. h. es handelt ſich von der Erklärung des Prologs ſelbſt. Indem es nun aber für die Geſammterklärung dieſes Anfangs auf grammatiſche und philologiſche Auslegung ankommt, ſo will ich eine allgemeine Bemerkung vorausſchicken.

Ich darf gewiß von Ihnen das Zeugniß hoffen, daß ich nichts weniger als ein Verächter ſprachlicher Kenntniſſe und Studien bin. Wo immer Gelegenheit dazu war, habe ich den Werth derſelben hervorgehoben. Jedenfalls ſind ſie die conditio sine qua non, die Bedingung, ohne die man nicht hoffen kann in den Sinn irgend einer Schrift einzudringen. Aber es wird doch auch ſonſt und in andern, dem gemeinen Verſtändniß weit näher liegenden Dingen anerkannt, daß die gründlichſte Kenntniß der Sprache, in der ein Werk geſchrieben iſt, allein noch nicht hinreicht, ſeinen Inhalt zu verſtehen. Denn z. B. welcher Anfänger im Griechiſchen wäre nicht im Stand, die Elemente des Euklides grammatiſch und philologiſch zu erklären? — darum verſteht er aber noch nicht ihren Inhalt. Die Sprache der Mathematik beſteht aus ſehr wenigen Wörtern, hat die einfachſte Conſtruktion und verzichtet auf alle Beredſamkeit — dennoch verſteht nicht jeder, der Franzöſiſch verſteht, auch den Lagrange. Ja in noch viel gemeineren Dingen ſchützt die bloße Sprachkenntniß nicht vor Mißgriff.

Digitized by Google

Vor mehreren Jahren überſetzte ein bekannter Polygraph ein franzöſiſches Werk, worin auch eine kurze Geſchichte der Philoſophie eingewoben war. Da kam auch Anaxagoras vor, und es hieß von ihm: il etablit en principe le Nous — er ſtellte als Princip den Nus, den Verſtand, auf. Das überſetzte nun jener: er ſtellte als Princip das Wir auf; er mochte denken, da ein deutſcher Philoſoph als Princip der Philoſophie das Ich aufgeſtellt habe, ſo hätte ein griechiſcher wohl auch das Wir aufſtellen können, was außerdem viel ſocialer und weniger egoiſtiſch laute. Die Stadt Trient in Tyrol heißt auf Franzöſiſch Trente. Eben dieſes Wort heißt aber auch dreißig. Ein ähnlicher Ueberſetzer fand in einem franzöſiſchen Original die Worte: Il faudrait un nouveau concil de Trente, die er unbedenklich überſetzte: Es bedürfte eines neuen Concils von Dreißigen. Auch gegen dieſe Ueberſetzung war grammatiſch nichts einzuwenden. Wenn nun ſchon in ſo alltäglichen Dingen außer der Kenntniß der Sprache auch Sachkenntniß erforderlich iſt, wie vielmehr in ſo hohen Dingen, wie die, von welchen in den neuteſtamentlichen Schriften die Rede iſt, wo oft ſogar Hauptbegriffe nur gelegentlich vorkommen und nicht ſyſtematiſch abgehandelt werden. Wie will man nun die einzelnen Aeußerungen dieſer Bücher verſtehen, ohne zuvor den Zuſammenhang der göttlichen Veranſtaltungen im Ganzen und Großen begriffen zu haben? Ohne Einſicht in dieſen müſſen die einzelnen Aeußerungen des N. T. ſchlechterdings unverſtändlich bleiben. Es gibt z. B. im ganzen N. T. wohl keinen wichtigeren Begriff als den des ewigen Lebens, der ζωὴ αἰώνιος. Alle Veranſtaltungen durch Chriſtus gehen nur dahin, dieſes ewige Leben, dieſe theogoniſche Bewegung, dieſe göttliche Geburt in uns wiederherzuſtellen. Wenn nun einem Theologen dieſer Begriff völlig fremd iſt, kann man ſich wundern, wenn er am Ende gar die Rede Chriſti: Wer mein Wort hört, hat das ewige Leben, ſo erklärt: Wer meine Grundſätze befolgt, dem wird es nie an geiſtiger Beſchäftigung fehlen, deſſen Geiſt wird immer thätig und regſam bleiben? Muß ein ſolcher nicht alle Worte und Aeußerungen des N. T., die nur dieſem göttlichen Leben entnommen ſind, von dem er nichts weiß, muß er ſie

Digitized by Google

nicht in den gemeinen Zusammenhang der Dinge herabziehen und dadurch aller Kraft und Eigenthümlichkeit berauben?

Wie zweifelhaft insbesondere oft der Beistand oder Schutz sey, den man sich für theologische Rechtgläubigkeit von bloßer grammatisch-philologischer Auslegung verspricht, läßt sich vielleicht nirgends deutlicher nachweisen, als in den Anfangsworten des Evangeliums Johannis. Von jeher galten diese Worte als eine unumstößliche Stütze der Lehre von der Gottheit Christi, und umsomehr Ursache hatte man sie dafür zu halten, als die Gegner dieser Lehre das Schlagende der Stelle nicht anders abzuwenden wußten als durch das verzweifelte Mittel einer Aenderung der Lesart, indem sie statt *θεὸς ἦν ὁ λόγος* behaupteten, es müsse *θεοῦ* heißen, gegen das übereinstimmende Zeugniß aller Handschriften und alten Uebersetzungen. Dennoch möchte ich wohl wissen, was vom Standpunkt der bloß grammatischen und sprachlichen Auslegung dagegen einzuwenden wäre, wenn man den ersten Vers so zu lesen und zu erklären versuchte: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ θεὸς Ἦν.* Bei der gewöhnlichen Abtheilung heißt der letzte Satz: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, da aber die Interpunktionen neu sind, so steht nichts im Wege, das *ὁ λόγος* zum Folgenden zu ziehen, und die Stelle demgemäß so zu übersetzen: In principio (dieses *ἐν ἀρχῇ* ist offenbar wie das Bereschit in Genesis I. zu nehmen) also: In principio, h. e. antea quam quidquam esse coepisset, erat sive existebat *ὁ λόγος*. Jetzt, muß man sich denken, macht sich der Evangelist selbst einen Einwurf, den er aber nicht ausspricht, sondern, wie es oft auch bei andern Schriftstellern geschieht, nur durch die Antwort errathen läßt, nämlich: At, inquies (so wäre die Einwendung zu denken), antea quam quidquam esset sive esse coepisset, nemo erat praeter solum Deum. Hierauf nun die Antwort: Atqui *ὁ λόγος* erat apud Deum. Ich bin weit entfernt, will der Evangelist sagen, den Logos vor Gott zu setzen, wenn ich sage, daß er im Anfang war, so sage ich dieß unter der Voraussetzung, daß er bei Gott war. Um nun aber jeden Mißverstand abzuschneiden, setzt er noch hinzu: *καὶ θεὸς ἦν*:

Digitized by Google

namque et Deus existebat. Die Bedeutungen, welche dabei der Verbindungsartikel καί gegeben werden, rechtfertigen sich durch Gebrauch und sehr bestimmt durch Johanneischen Sprachgebrauch. Der einzige denkbare Einwurf von Seiten der Philologie gegen diese Erklärung wäre etwa die Abwesenheit des Artikels vor θεός. Allein so gewiß es ist, daß, so oft ὁ θεός (mit dem Artikel) gesetzt wird, immer eine Contradistinktion, z. B. von dem Sohn, gemeint ist, so gewiß ist, daß, wo eine solche Unterscheidung nicht beabsichtigt wird, θεός ohne Artikel steht. Die Beweise dafür kann man in diesem ersten Kapitel selbst gleich im 6. 13. 18. Vers finden. Ich selbst zwar bin keineswegs für die angeführte Erklärung, zu deren Unterstützung man noch insbesondere anführen könnte die sonst ganz müßig scheinende Reassumtion im 2. Vers: οὗτος (oder nach unserer Interpunktion: ὁ λόγος οὗτος) ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν, die in der That so müßig erscheint, daß sie eben darum von mehreren Handschriften ausgelassen wird: diese Wiederholung, könnte man sagen, sey nur dadurch zu rechtfertigen, daß am Ende des ersten Verses ein Wechsel des Subjekts vorgefallen sey, was nach der gegebenen Erklärung in den Worten καὶ θεὸς ἦν, namque et Deus existebat, geschehen ist, dieser Zwischenwechsel des Subjekts nöthige den Evangelisten wieder auf seinen früheren Satz, in welchem der Logos das Subjekt war, zurückzugehen. Ich bin, wie gesagt, nicht für diese Erklärung, ich will mit derselben nur sagen, daß auch auf die Auslegung des N. T. das Wort anzuwenden ist: Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes, trachtet am ersten nach dem Ganzen, nach dem Complex der göttlichen Veranstaltungen im N. T., dann wird euch das Uebrige von selbst zufallen, d. h. der Zusammenhang, das Ganze der göttlichen Wahrheit entscheidet über das Einzelne.

Es ist jetzt wieder, zumal unter den beschränkten Pietisten gewisser protestantischer Schulen, viel von der unbedingten Unterwerfung unter die göttliche Auktorität der Schrift die Rede. Darunter verstehen sie aber die Unterwerfung unter einzelne Stellen; daher bei solchen eine wahre Stellenjägerei, daß ich so sage, d. h. ihr einziges Streben

Digitized by Google

geht dahin, Stellen zu finden, wo sie sagen können: hier stehts mit dürren Worten. Denn um das Dürre und um die Worte ist es ihnen zu thun, nicht um den Verstand. Sie wollen Stellen nur zur Widerlegung. Eine wahre Ironie des N. T. ist es, daß sich solche Stellen, wie sie gern hätten, nicht leicht finden, daß man, um sich von den wichtigsten Wahrheiten zu überzeugen, ins Ganze gehen muß. Da bleibt denn freilich nichts übrig, als zum Gesetz zu machen, daß die Auslegung nach dem bestehenden Lehrbegriff regulirt werde, und der bestehende Lehrbegriff ist der, welcher im 16. Jahrhundert festgesetzt worden; mit andern Worten heißt dieß so viel, daß weder Kenntniß der Sprache noch Auslegungskunst noch der menschliche Geist selbst seit dem 16. Jahrhundert irgend einen Fortschritt gemacht haben. Die Reformatoren selbst haben sich nicht nach einzelnen Stellen blindlings gerichtet, sondern nach dem Geist des Christenthums, und eben weil sie den Geist getroffen, darum haben sie gesiegt.

So wenig jener große geschichtliche Zusammenhang, in welchem das Christenthum allein verständlich ist, gleichsam durch eine mechanische Mosaikarbeit aus vereinzelten Stellen zusammengebracht werden kann, ebenso wenig freilich auch ist er durch eine Philosophie zu erreichen, die alles Geschichtliche von sich ausschließt. Um eine Probe solcher Auslegungen zu geben, die sich philosophische nennen, wahrscheinlich nur weil sie ganz ungeschichtlich sind, will ich, um allen Anstoß zu vermeiden, auf einen Versuch zurückgehen, den Fichte gemacht hat, den Anfang des Evangeliums Johannis mit seiner Philosophie in Einklang zu bringen. Fichtes Philosophie bestand bekanntlich in der Behauptung, alles, die ganze Außenwelt sey nur im Wissen da, die Dinge haben keine Realität außer dem Bewußtseyn. Später sah er gleichwohl sich veranlaßt, die Welt auf irgend eine Weise in Zusammenhang mit Gott zu bringen, oder vielmehr Gott selbst wieder einzuführen, von dem er früher behauptet hatte, der einzige Gedanke, der sich mit dem Wort verbinden lasse, sey der einer bloßen moralischen Weltordnung, womit Gott alle physische und metaphysische Bedeutung entzogen war. Um aber zugleich seinen Idealismus festzuhalten, sagte er: Alles ist

Digitized by Google

bloß im Wiſſen, aber dieſes Wiſſen ſelbſt iſt = dem göttlichen Daſeyn, das von dem göttlichen Seyn unzertrennlich iſt. In Gott, ſo erklärte er ſich näher, und aus Gott wird nichts, entſteht nichts (um Gott recht hoch zu ſetzen, beraubt er ihn der höchſten Prärogative; man kann hierauf das alte Princip: ex nihilo nihil fit, umgekehrt anwenden: das, woraus nichts wird, iſt ſelbſt nichts, wenn alſo aus Gott nichts wird, iſt er ſelbſt nichts) — in Gott iſt ewig nur das, was Iſt, fährt er fort, aber ſo ewig als Gottes inneres Seyn iſt ſein Daſeyn. Dieſes Daſeyn iſt etwas anderes als das Seyn, aber unzertrennlich von ihm und ſogar ganz gleich dem Seyn. Dieſes Daſeyn, das ein anderes vom Seyn und doch ihm gleich iſt, kann nun nichts anderes ſeyn als das Wiſſen (mit ſo wenigen Schritten iſt alſo Fichte wieder auf dem alten Standpunkt), und in dieſem Wiſſen, welches auch Weisheit oder Vernunft, alſo λόγος iſt, in dieſem Wiſſen iſt eine Welt, und alle Dinge ſind allein durch dieſes wirklich geworden. Fichte ſieht demnach in dem Johanneiſchen Logos das Wiſſen, welches nach ihm das Gott gleich ewige äußere Seyn oder Daſeyn Gottes iſt, und in welchem Wiſſen allein die Welt iſt, deren Seyn nicht hinaufreicht an das göttliche Seyn. Im Anfang war das Wort, heißt alſo: im Anfang war das Wiſſen. Ohne das Wort iſt Nichts geworden, heißt: alles außergöttliche Seyn hat ſeinen Grund und ſeine Stätte nur im Wiſſen. So weit könnte, wer übrigens mit Fichtes Theorie vom Wiſſen einverſtanden wäre, nachfolgen. Aber wie kommt er nun von dem Wiſſen, das = dem göttlichen Daſeyn iſt, von dieſem Allgemeinen zu dem hiſtoriſchen, in einer gewiſſen Zeit erſchienenen Chriſtus? Dieſen Uebergang ſucht Fichte ſo zu vermitteln: Abſolut betrachtet nehme zu allen Zeiten in jedem, der ſein individuelles Leben an das göttliche hingibt, der ewige Logos, d. h. das ewige Wiſſen, ganz auf dieſelbe Weiſe, wie in Jeſu, menſchliche Natur, ein perſönliches, ſinnliches Weſen an; es könne alſo im Grund jeder der Menſch gewordene Logos ſein. Soweit ſey alles philoſophiſch. Das Eigenthümliche des Chriſtenthums ſey nur die Behauptung, daß die beſtimmte, hiſtoriſche Perſon, Jeſus von Nazareth,

Digitized by Google

daß dieſe eben von ſich ſelbſt, durch ſeine Natur und ohne alle Anweiſung eine ſolche vollkommene ſinnliche Darſtellung des ewigen Wiſſens, alſo des Logos, geweſen ſey, und wahr ſey auch allerdings, daß dieſe Einſicht in die abſolute Einheit des Wiſſens mit dem göttlichen Daſeyn, daß dieſe Einſicht vor Jeſu von Nazareth nirgends vorhanden geweſen; ſey ſie doch ſeit deſſen Zeit bis auf dieſen Tag (d. h. bis auf die Fichte'ſche Philoſophie) wieder verborgen geweſen! Jeſus aber habe dieſe Einſicht offenbar gehabt, und ſie zuerſt vor allen Menſchen gehabt zu haben, ſey wirklich ein ungeheures Wunder. Inſofern ſey ganz wahr, daß Jeſus der eingeborne und erſtgeborne Sohn Gottes ſey, alle andern und folgenden aber es nur durch ſeine Vermittlung werden. Dem ſey einmal ſo. Denn leugnen laſſe ſich zwar nicht, daß die Philoſophie, ſoweit er (Fichte) ſich bewußt ſey, ganz unabhängig von dem Chriſtenthum dieſelbe Wahrheit finde, und ſie in einer Conſequenz und Klarheit überblicke, wie ſie vom Chriſtenthum aus uns wenigſtens nicht überliefert worden ſey; indeſſen ſtehe doch auch der Philoſoph einmal auf dem Boden des Chriſtenthums, und könne nicht genau unterſcheiden, was er ſich ſelbſt und was er dem Chriſtenthum verdanke. So bleibe alſo auch der zweite Theil des chriſtlichen Dogmas beſtehen, daß alle Menſchen, auch die Philoſophen nicht ausgenommen, ſeit der Erſcheinung Jeſu nur durch ihn, durch ſeine Vermittlung zu der Einſicht gekommen, daß das menſchliche Wiſſen nichts anderes als das göttliche Daſeyn ſey. Soweit Fichtes Erklärung des Johanneiſchen Logos.

Mit einigen Abänderungen der Worte, mit weniger Naivetät wahrſcheinlich und einer Zugabe noch weniger verſtändlicher Terminologie wird auch eine ſpätere Philoſophie, wenn man es genauer unterſucht, ſich nicht viel anders über dieſes Verhältniß äußern. Da es mir bei dieſem Vortrag um nichts weniger zu thun iſt, als eine einſeitige Richtung zu begünſtigen und ich überhaupt nichts will und ſuche als freiwillige Ueberzeugung, ſo will ich Sie hiermit ſelbſt aufgefordert haben, zu ſehen, wie dieſe Gegenſtände von andern philoſophiſchen Standpunkten, namentlich von dem des Hegelſchen Rationalismus, dargeſtellt

Digitized by Google

werden, um sich selbst zu überzeugen, wie weit seit der Fichteschen Philosophie bis zu diesem das Begreifen fortgeschritten sey, und ob man sich nicht vielmehr noch auf demselben Standpunkt befinde. Es kann nur lehrreich seyn, sich zu überzeugen, welche Distanz zwischen jenen Erklärungen und derjenigen ist, welche eine andere Philosophie jetzt möglich macht. Ich sage nicht, daß die Philosophie sich nothwendig mit diesem Gegenstand zu beschäftigen hat. Aber dieß ist auch nicht die Frage. Seit Fichte, ja seit Kant, hat sie sich damit beschäftigt. Man könnte endlich wissen, daß es einer ganz anders angethanen als der von Kant sich herschreibenden Philosophie bedarf, um jene Gegenstände zu erreichen.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen wollen wir zu den Worten des Johannes selbst gehen. Es wäre zu wünschen, daß Sie den griechischen Text vor sich hätten. Sie begreifen von selbst, daß die Worte des Johannes für mich nur der Text sind, an dem ich die Geschichte der zweiten Person in der stetigen, genauen Aufeinanderfolge ihrer Momente entwickle.

Der Anfang also ist: Im Anfang (dieser Ausdruck ist hier streng zu nehmen; er bedeutet: ohne daß irgend etwas vorausging) war der Logos. Dieses war, dieses ἦν ist ganz gegen den Arius, der, irre gemacht durch Stellen, die sich auf das außergöttliche Seyn Christi schon vor seiner Menschwerdung beziehen, zu weit ging, wenn er von dem Sohn sagte: ἦν ὅτε οὐκ ἦν, es war eine Zeit, wo er nicht war, ja sogar, er sey ἐξ οὐκ ὄντων, aus dem nicht Seyenden, aus nichts geschaffen, also Geschöpf, zwar das erste und höchste, aber doch nur Geschöpf. Dem entgegen steht hier das einfache, allen Zweifel abschneidende ἦν, er war, und zwar so, daß schlechterdings nichts ihm vorausging; er war, selbst ehe Gott als solcher offenbar wurde, sich zeigte, — simpliciter. Das ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ist so zu nehmen, daß nichts ausgesagt wird, als ἦν — er war. Es heißt auch bloß „er war", ohne daß irgend eine Bestimmung hinzugefügt wurde, also er war im reinen Seyn, nämlich in jenem actus purissimus des göttlichen Seyns selbst, aber eben darum nicht als besondere Potenz oder Persönlichkeit. Diese Worte bezeichnen also ganz genau den Moment,

Digitized by Google

in welchem wir den Logos zuerſt im abſoluten Anfang denken, wo er nämlich das rein Seyende Gottes iſt. Die Rede ſchreitet aber von dieſem Moment des unvordenklichen Seyns ſogleich weiter zu dem, wo das, was im Anfang war, wo dieſes reine Seyn bereits ex actu puro geſetzt, hypoſtaſirt, potentialiſirt, zu einem Seyenden gemacht iſt, bei Gott — *πρὸς τὸν θεὸν* — iſt. Daß hier zu einem zweiten Moment fortgegangen wird, zeigt die Wiederholung des Subjekts. Sollte das „er war bei Gott" nicht etwas anderes ſagen als: er war in Gott ewig, ſo würde die Rede einfach fortgehen; ſtatt deſſen heißt es: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν.* Darin liegt offenbar ein Fortſchritt. Es iſt derſelbe und doch gewiſſermaßen ſchon ein anderer Logos, der *ἐν ἀρχῇ* war und der *πρὸς τὸν θεόν*, bei Gott, ſchon von Gott unterſchieden, beſondere Potenz iſt. — *Ὁ θεός*, der beſtimmte, mit Unterſcheidung genannte Gott, bei dem der Logos iſt, iſt eben der, in deſſen Gewalt das andere von ſeinem ewigen Seyn verſchiedene Seyn ſteht, *ὁ θεός* alſo iſt der, welcher in der Folge der Vater heißt.

Das Subjekt (*ὁ λόγος*) iſt bei Gott, zunächſt in der Vorſtellung Gottes, noch vor der Schöpfung, als noch nicht reell-, aber doch ideell- — d. h. in der göttlichen Vorſtellung — unterſchiedene, beſondere Potenz, ſodann aber auch in der Schöpfung, wo es ſchon als beſondere (und zwar als demiurgiſche Potenz), wirkt, und nicht mehr bloß in der Vorſtellung Gottes, ſondern reell von Gott unterſchieden, obwohl noch bei ihm (nicht ſelbſtändig) iſt. Dieſe beiden Momente ſind in den Worten „das Subjekt (der Logos) war bei Gott" zuſammengefaßt.

Nun rückt der Apoſtel wieder um einen Moment weiter, indem er ſagt: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, und daſſelbe Subjekt war Gott, nämlich am Ende der Schöpfung, wo es ebenſo Herr des Seyns iſt, als es zuerſt nur der Vater war, im Beſitz der Gottheit, die es jedoch vorerſt nicht als eine beſondere, nicht für ſich, nicht außer dem Vater (vom Vater unabhängig), ſondern nur in dem Vater hat, daher es auch nur *θεός* iſt, nicht *ὁ θεός*, Gott ſelbſt, welches

Digitized by Google

nur der Vater ist. Dieß alles ist früher schon erklärt worden, und braucht also hier bloß wiederholt zu werden.

Sie sehen von selbst, nach unserer Erklärung ist in der Stelle unterschieden: 1) Das ewige, reine Seyn des Subjekts. Ewig ist, dem keine Potenz vorhergeht; in der Ewigkeit ist kein „als"; als etwas, z. B. als A, kann nichts gesetzt seyn ohne Ausschließung von einem nicht A. Hier aber ist das Subjekt nur noch reines, d. h. irreflektirtes, gradaus gehendes, nicht als solches gesetztes Seyn. Denn jedes als solches Gesetztwerden setzt eine Reflexion — ein Reflektirtwerden —, also schon ein Contrarium voraus. Bis hieher ist also das Subjekt (ὁ λόγος) rein ewig. Unterschieden ist sodann: 2) Das Seyn des Subjekts als A, als besondere Potenz. Der reinen Substanz nach ist das Subjekt ewig, als besondere Potenz in der göttlichen Vorstellung zwar von Ewigkeit, aber doch nur — von Ewigkeit. (Die Begriffe Ewigseyn und von Ewigkeit seyn sind keineswegs ganz identische Begriffe. Reell kommt es freilich auf dasselbe zurück). Aber 3) als wirkende, demiurgische Potenz ist es erst seit dem Anfange der Schöpfung. Denn wirkend ist es nur, nachdem das conträre Seyn nicht mehr bloß Möglichkeit, sondern Wirklichkeit ist. Wir müssen also auch sagen: Es ist im Anfang der Schöpfung gezeugt. Denn im Anfang der Schöpfung ist es durch das conträre Seyn negirt, also in den Fall gesetzt, durch Ueberwindung desselben sich zu verwirklichen (aber etwas in diese Lage setzen heißt es zeugen) — also die Zeugung des Sohns ist parallel dem Anfang der Schöpfung. Wir haben schon früher[1] bemerkt, daß hier die Frage entstehe, wie sich diese Ansicht mit der (ehemals wenigstens) behaupteten ewigen Zeugung des Sohns vertrage, wobei wir aber zuerst nöthig fanden zu fragen, in welchem Sinn diese ewige Zeugung gemeint ist. Wird Ewigkeit in ganz unbedingtem Sinn genommen, so ist sie jener absolute terminus a quo, der gemeint ist, wenn man sagt: von Ewigkeit. Diese Ewigkeit, eben weil als absoluter Ausgangspunkt gedacht, ist der schlechthin einfache Gedanke, der Gedanke einer reinen, einfachen Position des

[1] Im vorhergehenden Band, S. 319 ff. D. H.

reinen, jeder Potenz zuvorkommenden Actus, der nicht3, was einem Geſchehen, einem Vorgange ähnlich iſt, in ſich aufzunehmen vermag. Deßhalb eben wird ſogleich von ihm hinweggegangen, er iſt nur Moment, nur der Gedanke eines Augenblicks, der ſogleich verlaſſen, der nur geſetzt wird, um von ihm wegzugehen, in dem ſelbſt Gott nur ſich findet, um ohne Aufenthalt von ihm wegzugehen, was geſchieht, indem er jenes andere bloß mögliche Seyn erſieht, mit dem er ſich — wie wir nun ſagen — von Ewigkeit an beſchäftigt, von da an, daß er Iſt. Betrachten wir alſo die Ewigkeit nicht abſtrakt, ſondern als Seyn Gottes, ſo iſt ihr reiner Inhalt eben nur, daß Gott Iſt, simpliciter iſt, ohne daß ihm etwas vor- oder nachgedacht wird, denn in dieſem Fall gehe ich ſchon von ihm weg und ſage: von Ewigkeit. Wollte man nun die Zeugung des Sohnes in dieſe Ewigkeit ſetzen, ſo ſehen Sie wohl, in dieſem ſchlechthin einfachen Gedanken wäre kein Raum für ſie, oder ſie könnte in dieſer Enge nur noch als ein rein logiſches Verhältniß gedacht werden, denn nur noch Logiſches hätte in ſolcher Enge Raum. Ewiger Weiſe folgt aus einem Weſen nur, was aus ſeinem Begriffe, alſo logiſcher Weiſe folgt, wie der Satz, daß in einem Dreieck die Summe der drei Winkel zweien rechten gleich iſt, nur ewiger, d. h. logiſcher Weiſe, ohne alles Geſchehen aus dem Begriff des Dreiecks folgt. Wollte man alſo von einer ewigen Zeugung des Sohnes in dieſem Sinn reden, ſo müßte man behaupten, der Sohn folge aus dem Vater auf ſolche bloß logiſche Weiſe, der Sohn wäre eine bloß logiſche Emanation des Vaters. Dieß würde auf eine Deduktion der Dreieinigkeit führen, der wenigſtens die Theologen nicht beiſtimmen könnten, weil ſie damit zugäben, der Begriff der Zeugung ſey ein bloß metaphoriſcher, wogegen ſie ſich ausdrücklich erklären. Dieß alles habe ich ſchon im allgemeinen Theil der Philoſophie der Offenbarung des Weiteren auseinandergeſetzt; ebenſo habe ich dort erklärt, welchen Einfluß der Arianismus auf die Behauptung einer ewigen Zeugung des Sohns im ſtrengſten Sinn gehabt habe.

In der Stelle, die vor uns liegt, ſagt Johannes nicht aus: der Logos wurde im Anfang gezeugt, ſondern er war im Anfang, das

Digitized by Google

ewige Seyn des Sohns — und zwar das einfache Seyn, nicht das als Sohnſeyn; denn alles als ſolches Seyn ſetzt ſchon eine Excluſion, eine Unterſcheidung, alſo einen Akt voraus. Nicht die ewige Zeugung, das ewige Seyn des Sohns iſt allein ſchriftmäßig. Dagegen will ich zu Gunſten der älteren Theologen anführen, daß ſie vielleicht jene Unterſcheidung zwiſchen dem abſolut Ewigen und dem, was von Ewigkeit iſt, nicht ſo genau gemacht haben, daß ſie unter der ewigen Zeugung nur eine Zeugung von Ewigkeit, oder ſogar überhaupt nur eine vor aller Zeit gemeint haben, da das Verhältniß der Ewigkeit zur Zeit ſowie die ganze Genealogie der Zeit früher überhaupt in der tiefſten Unbeſtimmtheit lag, und wir wohl ſagen können, daß in dieſes dunkelſte Verhältniß auch erſt Licht durch die poſitive Philoſophie gekommen iſt. Denn von je an war die Zeit gleichſam das böſe Gewiſſen aller leeren Metaphyſik, der Punkt, dem ſie gern aus dem Wege ging. Die reine Ewigkeit (ich wiederhole hier zum Theil Früheres[1]), die abſolute Ewigkeit iſt nur ein Gedanke des Augenblicks; von Ewigkeit, d. h. von da an, daß Gott Iſt (ſo daß wir in der Ewigkeit eben nur ſein Seyn denken, und zwar dieſes Seyn als actus purissimus), von Ewigkeit ſtellt ſich Gott, jene zeugende Potenz dar; an dieſer Möglichkeit hat er das Mittel, alle ſeine künftigen Thaten und Hervorbringungen vorauszuſehen. Dieſer Moment hat alſo, ohne ſelbſt noch Zeit zu ſeyn, ſchon eine Beziehung auf die künftige Zeit und Welt. Dieſen von der abſoluten Ewigkeit an gehenden Moment wollen wir die vorzeitliche Ewigkeit nennen; die abſolute Ewigkeit wäre die überzeitliche Ewigkeit zu nennen, die noch gar keine Beziehung auf Zeit hat, die ſelbſt nicht etwa ein erſter Moment iſt, ſondern über aller Zeit iſt und dem erſten Moment, der von Ewigkeit iſt, nur in Gedanken vorausgeht. Dieſe vorzeitliche Ewigkeit, die für ſich ſelbſt noch nicht Zeit iſt, wird durch die Schöpfung als Vergangenheit, und demnach als eine Zeit geſetzt. Denn mit der Schöpfung fängt eine neue Zeit an (ein neuer Aeon), welche neue Zeit nun

[1] Siehe im vorhergehenden Band, S. 306 ff. Vergl. zu dem Folgenden auch oben S. 71, ſowie Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 493. D. H.

Digitized by Google

Gegenwart ist, und so können wir sagen, daß mit der Schöpfung überhaupt erst Zeit gesetzt ist; denn Zeit ist erst gesetzt, wenn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesetzt ist. Es gibt keine Zeit, solang keine Vergangenheit ist. Die einzig mögliche Art, sich einen Anfang der Zeit zu setzen, was von großer Wichtigkeit, ist eben, daß etwas, was zuvor Nichtzeit war, als Zeit, demnach als Vergangenheit gesetzt wird. Nur ein solcher dynamischer Anfang der Zeit läßt sich denken, kein mechanischer. Erst mit der Schöpfung fängt also auch eine Unterscheidung der Aeonen oder Zeiten an. Unterschieden wird nämlich 1) die vorzeitliche Ewigkeit, welche durch die Schöpfung als Vergangenheit gesetzt ist; 2) die Zeit der Schöpfung selbst, welche die Gegenwart ist; 3) die Zeit, in welche alles durch die Schöpfung gelangen soll, und die sich als zukünftige Ewigkeit verhält. Ich bemerke hiebei, damit kein Mißverstand entstehen könne, in diese Zeit ist die Welt oder Schöpfung nicht gelangt, sie ist in der zweiten zurückgehalten, arretirt worden. Diese arretirte Zeit, die nur immer wieder sich selbst setzen, nicht aber in die wahre Folge, in die dritte Zeit durchdringen kann, diese Zeit, die nur immer wieder sich selbst setzen kann, deren Schema die Reihe A + A + A ist, diese bloß scheinbare Zeit, die nicht die wahre ist — die wahre wäre erst hergestellt, wenn die Gegenwart in ihre Zukunft durchdringen könnte —, diese bloß scheinbare Zeit, die, anstatt die wahre Zeit zu seyn, vielmehr nur ein Anhalten, eine ἐποχή der wahren Zeit ist, ist die Zeit dieser Welt, in der wir leben, und von der gewöhnlich allein in der Philosophie die Rede ist, und von der man allerdings Recht hat zu sagen, daß sie nicht über diese Welt hinausgehe — diese scheinbare Zeit, die Zeit dieser Welt, also ist nur Eine, immer sich wiederholende Zeit, von dem großen System der Zeiten, das in der göttlichen Absicht lag, nur Ein Glied — daher die alte Klage, daß unter der Sonne, d. h. in der Schöpfung, sich nichts Neues ereignet, ein Tag wie der andere, heute wie morgen, morgen wie heute ist, alles in einem traurigen Cirkel einförmig wiederkehrender Erscheinungen umläuft — diese scheinbare Zeit, die in sich weder eine wahre Vergangenheit, noch eine wahre Zukunft hat, ist

Digitized by Google

nicht die wahre Zeit. Denn die wahre Zeit ist nicht Eine, sich immer wiederholende Zeit, sondern selbst eine Folge von Zeiten. Aber eine Folge von Zeiten, also wahre, wirkliche Zeit war mit der Schöpfung — aber auch erst mit der Schöpfung war sie gesetzt. Demnach ist die That, durch welche die Schöpfung gesetzt ist, auch die — Zeit überhaupt erst setzende That; die Zeit überhaupt erst setzende That ist selbst *πρὸ πάντων αἰώνων*, vor allen Aeonen, inwiefern diese Unterscheidung von Zeiten oder Aeonen erst mit der Schöpfung geschieht, die That der Schöpfung selbst erst das Setzende der Aeonen ist[1]. Und wenn der Anfang der Schöpfung der ist, daß der Sohn oder

[1] Von der scheinbaren Zeit sagt schon ein altes orientalisches Apophthegma: sie ruht, ohne daß sie aufhört zu fliegen, und sie fliegt, ohne daß sie aufhört zu ruhen. Sie ruht, weil sie immer dieselbe = A ist, und sie fliegt, weil sie doch immer eine andere (nämlich ein anderes A) ist. Sie ruht, weil sie nie von der Stelle kommt, doch immer A bleibt, und sie fliegt, weil sie immer vergeht und immer sich selbst wieder zu setzen genöthigt ist. Nur dadurch, daß die Zeit der Welt in jedem Augenblick die ganze ist, und die ganze stets der ganzen folgt, erklärt sich jene Stetigkeit, die man von jeher durch die Vergleichung der Zeit mit einem Strom auszudrücken versucht hat. Doch bemerke ich, daß der wahre Vergleichungspunkt nicht richtig aufgefaßt worden ist, indem man das tertium comparationis gewöhnlich darin sucht, daß wie in einem Strom jede einzelne Welle sanft und unmerklich von einer folgenden verdrängt werde, so die Zeitmomente oder Zeittheilchen ineinander verfließen. So aber ist es nicht gemeint. Das Bild bezieht sich nicht auf die einzelnen Wellen, oder überhaupt auf Theile, sondern der Fluß von seinem Ursprung bis zu seiner Mündung wird als ein Ganzes betrachtet: dieses Ganze, der Strom selbst, ist jeden Augenblick ein anderer, denn in jedem Augenblick tritt ein Theil seiner Masse, seines Inhalts aus ihm hinaus, und ein anderer aus seinen Quellen wieder in ihn hinein; er besteht keinen Augenblick aus denselben Wellen, und die in demselben Verhältniß zu einander ständen; insofern ist er also nie derselbe, in jedem Augenblick ein anderer, und doch ist er immer derselbe. Auf dieses nie-derselbe-Bleiben bezieht sich das scharfsinnige Wort des Heraklleitos: niemand steigt zweimal in denselben Strom, oder, wie er den nämlichen Gedanken auf andere Weise ausgedrückt hat: niemand steigt aus demselben Strom heraus, in welchen er hineingestiegen ist. Der ganze Strom ist in jedem Moment ein anderer, und doch in jedem Moment derselbe, denn immer folgt der ganze dem ganzen. Wenn ich unter A nicht Theile des Stroms, sondern den ganzen Strom verstehe, so kann ich auch von ihm sagen, er sey A + A + A..., in beständiger Bewegung, und doch immer der nämliche, wie die Zeit dieser Welt. (Aus einem anderen Manuscript.)

Digitized by Google

das, was in der Folge der Sohn seyn wird, ex actu puro in potentiam gesetzt wird, so ist auch der Sohn πρὸ πάντων αἰώνων gesetzt; denn erst dadurch, daß er gesetzt ist, also durch ihn selbst sind die Aeonen gesetzt, wodurch ein unerwartetes Licht fällt auf jene Stelle des Hebräerbriefs (1, 2), wo von dem Sohn gesagt ist, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν, durch welchen er die Aeonen gemacht hat. Der, durch welchen die Weltzeiten, die der Aeonen, gesetzt sind, kann selbst keinem einzelnen Aeon angehören; er ist vor allen Aeonen und durchaus nicht Geschöpf, weil es erst eine Schöpfung gibt, wenn Er als solcher, als besondere, vom Vater unterschiedene Potenz gesetzt ist.

So viel noch über unser Verhältniß zu den älteren theologischen Bestimmungen, die sich uns nun dadurch begreiflich gemacht haben, daß einem früheren Denken alles ewig heißt, was vor die jetzige Ordnung der Dinge fällt. Nun ist aber auch der Akt, durch den die zweite Potenz als demiurgische gesetzt wird, vor der Schöpfung, und in diesem Sinn also allerdings ein ewiger Akt. Die Gewohnheit, alles, was der Welt vorhergeht, ewig zu denken, ist der populären Denkart ganz gemäß, der sich nicht nur die Theologen, sondern das Neue Testament selbst anschließt.

In dem Text des Johannes ist das ἐν ἀρχῇ bei den drei Gliedern des Verses zu wiederholen, hat aber in jedem eine andere Bedeutung. „Im Anfang war der Logos". Hier bedeutet „im Anfang" schlechthin ewiges Seyn. „Im Anfang war er bei Gott". Hier bedeutet „im Anfang" von Ewigkeit: von Ewigkeit war der Logos bei Gott; und ebenfalls „im Anfang", d. h. vor der gegenwärtigen Ordnung, die durch den Umsturz gesetzt ist, vor dieser Welt, mit der der Logos außergöttliche Person wurde, „war der Logos Gott (θεός)". Es heißt nicht: er ist Gott, es heißt: er war Gott, und das geschichtliche Moment, das hierin liegt, muß nicht verwischt werden. Es ist starres, aber eben darum nicht verständliches Dogma, wenn man sagt: Er ist Gott. Auf dem Standpunkt, auf welchem Johannes im Anfang seiner Erzählung steht, war er Gott und ist der, der Gott seyn wird, aber er ist nicht Gott (dieß nicht arianisch, denn arianisch ist zu sagen, ἦν ὅτε οὐκ ἦν, es war eine Zeit oder ein Moment, wo er nicht

Digitized by Google

war. Aber nach unserer Ansicht ist kein Moment, wo er nicht war, obgleich nicht in jedem Moment zu sagen ist: er ist Gott, wirklich nämlich; denn naturâ ist er es freilich in jedem Moment).

Die strengste Bestimmung hinsichtlich der wahren Gottheit Christi ist unstreitig diese: der Sohn sey so wesentlich Gott, daß der Vater selbst nicht Gott seyn würde ohne den Sohn. Nun ist allgemein anerkannt, Gott in der reinen, absoluten Ewigkeit sey unerkennbar, also auch nicht erkennbar als Gott. Denn es wird dort nichts erkannt als das nothwendige Seyn. Gott aber ist wesentlich Freiheit, aber in der Freiheit gegen sein Ursеyn (denn nur darin kann seine Freiheit bestehen), in der Freiheit Schöpfer zu seyn, sieht er sich erst und ist er erst, indem er den Sohn hat, der ihm allein die Schöpfung möglich macht, weil er an ihm allein das hat, wodurch er das andere, das conträre Seyn (den nothwendigen Voranfang, das nothwendige ὑποκείμενον der Schöpfung) auch wieder in die Potenz zurückbringen kann. Also ist erst der, welcher den Sohn hat, wirklich Gott, nämlich Gott, der im Himmel, d. h. in der Freiheit ist, und thun kann, was er will, d. h. er ist selbst erst wirklich Gott mit dem wenigstens voraus erkannten und geliebten Sohne. Man kann insofern sagen: der Sohn gehört mit zu dem Wesen Gottes, nämlich Gottes als solchen, er ist insofern allerdings durch das Wesen Gottes (necessitate naturae divinae) gesetzt, wenn man darunter die Gottheit Gottes, nicht aber Gott als bloße Substanz versteht.

Unsere bisherige Erklärung des Johanneischen Prologs wird sich dem Denkenden gerade dadurch selbst empfehlen, daß sie in dem Anfang desselben keine bloßen Tautologien, sondern etwas Fortschreitendes sieht von dem: ὁ λόγος ἦν (er war ohne alle Bestimmung), zu dem: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, und dem: θεὸς ἦν ὁ λόγος. Daß dieß keine Subtilitäten sind, die nur wir hineinlegen, was oft Auslegern, zumal von tieferen Begriffen, begegnet, oder, daß Johannes mit dem „θεὸς ἦν" etwas anderes und mehr gesagt zu haben glaubte als mit dem vorhergegangenen ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, erhellt daraus, daß er, Willens von dem Antheil des Logos an der Schöpfung

Digitized by Google

zu reden, nöthig findet, den früheren Satz „er war bei Gott“ zu reassumiren. Denn in der Schöpfung war er bloß (als Potenz) bei Gott, aber nicht Gott. Deßhalb kommt er im zweiten Vers auf das Frühere zurück mit den Worten: *οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν*, er war im Anfang bei Gott; er bedarf dieß als Uebergang, um im dritten Vers von seiner Funktion in der Schöpfung zu sprechen. „Alles ist durch ihn geworden und ohne ihn ist nichts geworden, was geworden ist“. Dieß bedarf keiner weiteren Erklärung. Das Subjekt ist hiemit als demiurgische Potenz bestimmt.

Nun folgt aber der vierte Vers, der anfängt: In ihm war Leben: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*. Gewöhnlich: In ihm war die Ursache des Lebens. Der Sinn würde an sich wohl mit unserer Ansicht stimmen, denn ohne die vermittelnde Potenz gab es überhaupt kein Leben. Allein die Worte heißen nicht: In ihm war das Leben, sondern: In ihm selbst (dem Subjekt) war Leben, ganz parallel dem Worte Christi: Wie der Vater Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, Leben zu haben in ihm selbst: *ὥσπερ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν* (nicht *τὴν ζωήν*) *ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν* (nicht *τὴν ζωήν*) *ἔχειν ἐν ἑαυτῷ*[1]. — *Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* ist also ganz = dem: *αὐτὸς εἶχε ζωὴν ἐν ἑαυτῷ*. Mit den Worten: In ihm selbst war Leben, ist also die Erzählung wieder um einen Schritt weiter gerückt, es ist von dem Sohn die Rede, wie er nun schon außer dem Vater als selbständige Persönlichkeit ist, die Leben in sich selbst hat. Das *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* bildet gleichsam den Gegensatz zum *θεὸς ἦν* (er war Gott). Daß das außergöttliche Seyn gemeint ist, erhellt noch mehr aus dem Folgenden: Und dieses Leben war das Licht der Menschen: *καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*. Denn eben daß der Vater dem Sohn gegeben hat, außer ihm zu seyn, dadurch hat er ihn dem Menschengeschlecht gegeben. Dieses selbständige Leben war die Rettung, das Heil, das Licht des Menschengeschlechtes. Dieses ist dadurch stillschweigend als des Lichtes bedürftig, als der Finsterniß anheimgefallen,

[1] Joh. 5, 26.

erklärt. Darum fährt die Rede fort: Auch ſcheinet dieſes Licht wirklich in der Finſterniß: *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει.* Finſterniß = Heidenthum. Das Scheinen iſt etwas Unwillkürliches — bloß Natürliches —: eben dieß wird durch das Präſens und das Imperſonale *φαίνει* ausgedrückt. Der Sinn iſt: et haec quidem lux natura sua lucet in tenebris. Mit dieſen Worten iſt alſo die bloß natürliche Wirkung dieſes Lichts, ſeine Wirkung im Heidenthum ausgedrückt. Im bloßen Scheinen iſt noch nichts Perſönliches, nichts, woran der Wille Theil hätte. Die bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz hätte ſich nicht beſtimmter ausdrücken laſſen als durch dieſe Worte: das Licht ſcheint in der Finſterniß. „Ich habe dich zum Licht gegeben den Heiden. Es iſt ein Geringes, daß du mir dienſt, die Stämme Jakobs aufzurichten, das Verwahrloſete in Iſrael wiederzubringen, ſondern ich habe dich auch zum Licht der Heiden gemacht", ſpricht Gott bei Jeſaias [1]. Ja, das Unwillkürliche in der Wirkung der vermittelnden Potenz (das Unwillkürliche, Blinde, nämlich ihrer Wirkung im Heidenthum) iſt ſo beſtimmt ausgedrückt, daß Jeſaias 42, 19 ſogar die Worte ſtehen, die ſonſt auf keine Weiſe erklärbar ſind: Wer iſt ſo blind als mein Knecht, wer iſt ſo taub wie mein Bote, den ich ſende? Wer iſt ſo blind als der Vollkommene, ſo blind als der Knecht des Herrn?

Weiter heißt es dann bei Johannes: Und die Finſterniß faßte, begriff es (das Licht) nicht: *καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβε.* Dieß iſt daſſelbe, was wir vom Heidenthum geſagt: auch im Heidenthum iſt Chriſtus, aber nicht als ſolcher, nicht, daß er nicht da wäre, ſondern daß er nicht als ſolcher begriffen wird; für die Heiden iſt Chriſtus bloß natürliche Potenz, ein bloßes natürliches Licht.

Jetzt, nachdem der Apoſtel die Geſchichte jener noch unbeſtimmten Perſönlichkeit bis auf das Heidenthum fortgeführt hat, kann er auf das Chriſtenthum übergehen. Auch dieß geſchieht ganz in der geſchichtlichen Ordnung, indem er zuerſt des Vorläufers Chriſti, Johannes des Täufers erwähnt: Es war ein Menſch von Gott geſandt, ſein

[1] 42, 6. 49, 6.

Name war Johannes; dieser kam zum Zeugniß, damit er Zeugniß ablege von dem Licht, damit alle durch ihn glauben, er war nicht das Licht, sondern daß er zeugete vom Licht. Nicht er selbst war das Licht, seine ganze Bestimmung war nur, Zeugniß zu geben von dem Licht.

Bis hierher war ein stetiges Fortschreiten, bis zur Wirkung des Subjekts in dem versinsterten Bewußtseyn, wo es zwar nicht aufhört das Licht dieses Bewußtseyns zu seyn, aber sein eigentliches Selbst noch unbegriffen ist. Diese Zwischenzustände machen die Menschheit Christi erst verständlich. Johannes ist weit entfernt, jenen unmittelbaren Uebergang aus der reinen Gottheit in die menschliche Gestalt zu lehren, den die gewöhnliche Vorstellung annimmt, die daher genöthigt ist, schon vom vierten Vers an alles von dem Menschgewordenen zu verstehen, namentlich den Vers: Das Licht leuchtet in der Finsterniß. Aber jeder fühlt, welcher Sprung dieß wäre, von der demiurgischen Funktion im dritten Vers sogleich zur Erscheinung in der Menschheit überzugehen; dazwischen liegt das ganze Heidenthum, sowie das Judenthum. Daß das Licht von der Finsterniß nicht begriffen wurde, muß man dann von dem Widerstand erklären, den Christus bei seiner Erscheinung als Mensch gefunden. Dem widerspricht das Präsens *φαίνει*, Christi Erscheinung im Fleisch ist ein so bestimmt zeitliches Faktum, daß hier schlechterdings stehen müßte: das Licht erschien, ging auf in der Finsterniß, nicht: es scheint, was einen fortdauernden und zugleich natürlichen Zustand andeutet. Ganz anders lauten daher die Ausdrücke, mit denen nun nach Erwähnung Johannis d. T. das wirkliche Kommen Christi beschrieben wird. *Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*: es war das wahre Licht, eben in die Welt gekommen — das wahre, das nicht mehr bloß das natürliche, nur scheinende und also scheinbare ist. Seichter kann nicht exegesirt werden, als wenn das *φῶς ἀληθινόν* im Gegensatz von dem Täufer verstanden wird; der Täufer war weder das bloß scheinende noch das wahre Licht; er war überhaupt nicht das Licht, *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς*, er war nur da, von dem Licht zu zeugen. Das

Digitized by Google

wahre Licht iſt dem entgegengeſetzt, das bloß ſchien, indeß das wahre beſchrieben wird als das jeden Menſchen erleuchtet, ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον (φωτίζει als Tranſitivum ſteht mit dem unperſönlichen φαίνει in offenbarem Gegenſatz), das Licht, das nicht mehr bloß ſcheinet, das jeden wirklich erleuchtet, das nicht mehr irgend jemand nicht begreifen kann, wie jenes in der Finſterniß Scheinende, das bloß eine natürliche Wirkung hatte, unter der ſich die perſönliche verbarg, das Licht, das jeden wirklich erleuchtet, war eben in die Welt gekommen (ἦν ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, wie nachher von Johannes: ἦν βαπτίζων, er taufte eben). Der Ausdruck: das wahre Licht war in die Welt gekommen, läßt den Apoſtel daran denken, daß der, welcher als das wahre Licht in die Welt gekommen war, auch ſchon vorher in der Welt geweſen iſt, daher er fortfährt: Er war in der Welt: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν. Dieß wird zwar gewöhnlich eben von dem Menſchgewordenen verſtanden und daher überſetzt: jam inter homines versabatur. Allein κόσμος kann hier keine andere Bedeutung haben als in dem gleich folgenden καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, da nun hier nicht die bloße Menſchheit verſtanden werden kann, ſo auch dort nicht, und der Satz: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, iſt daher noch von dem allgemeinen Daſeyn des Subjekts zu verſtehen: er war ſchon immer in der Welt, denn die Welt iſt ſogar durch ihn geworden — alſo er war in der Welt als demiurgiſche Potenz —, er war in der Welt, die Welt erkannte ihn nur nicht in jenem ſeinem allgemeinen Daſeyn — mundus eum ignorabat —, er war ihr nur nicht bekannt.

Jetzt erſt (V. 11) kommt der Apoſtel auf ſeine ſpecielle Erſcheinung zu ſprechen. Er kam zu den Seinigen, d. h. zu denen, die ihn ſchon vorher kannten, und die nicht zum Kosmos gehörten, der Kosmos iſt nur die Welt des Heidenthums, die Juden kein Weltvolk, ſie ſind die, welche ihn ſchon kannten. Εἰς τὰ ἴδια heißt ſprachgemäß „zu ſeinem Geſchlecht", ad familiam, ad gentem suam, zu dem jüdiſchen Volk, das er ſich zum voraus angeeignet, unter dem er als Chriſtus im Kommen begriffen, alſo zuvor ſchon, wenn auch nur als bloß

Digitized by Google

zukünftig, bekannt war. Aber οἱ ἴδιοι, die Seinen nahmen ihn nicht an, sie stießen ihn zurück. Es heißt nicht: sie erkannten ihn nicht, wie es vorher von der Welt hieß; nicht: sie begriffen ihn nicht, wie vorher von der Finsterniß: sie begriff ihn nicht; es heißt nicht οὐ κατέλαβον, sondern οὐ παρέλαβον, sie erkannten ihn wohl, sahen ihn wohl als den, der er ist, als den Sohn Gottes, sie nahmen ihn aber nicht an. Jetzt, da er als Person erscheint, jetzt ist die Zeit der unbegriffenen Wirkung vorüber, jetzt war die Zeit des Begreifens und also auch des freien Annehmens gekommen. Die Heiden stießen das Licht in seiner noch unbegriffenen, bloß natürlichen Wirkung nicht zurück, sie begriffen es nur nicht; die Juden aber stießen das begreiflich gewordene zurück und nahmen es nicht an.

Die ihn aber annahmen (fährt der Apostel fort, der jetzt ganz ins Persönliche übergeht), die ihn annahmen, denen gab er Macht (Möglichkeit) Kinder Gottes zu werden, d. h. die durch den Fall unterbrochene göttliche Geburt in sich wiederherzustellen. Das Ende offenbart, was im Anfang war. Die ganze Rede ging bis hieher auf die Zukunft, alles war gleichsam in suspenso bis auf das letzte Faktum, das alles beschließt. Mit diesem schließt auch der Apostel, indem er sagt: Und jenes Subjekt — hier muß er die abstrakte Beziehung ὁ λόγος wieder aufnehmen, er will sagen, dieses Subjekt, das nun schon mit allen Prädicaten der bisherigen Entwicklung ausgestattet, in dem das alles vereinigt ist, was bisher exponirt worden — dieses Subjekt ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen (ἐθεασάμεθα, hierauf ruht das Hauptgewicht) — nachdem er erst verborgen und im Kommen begriffen gewesen war, sahen wir seine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohns vom Vater (wir sahen an ihm diejenige Herrlichkeit, die von seiner ursprünglichen Gottheit, seinem Einssein mit dem Vater sich herschreibt; wir sahen in ihm den, der mit dem Vater eins und in dem wahrhaftig nur der Vater selbst ist). Denn der Wille, vermöge dessen er menschliche Natur annimmt, ist nicht der Wille der bloßen Natur oder Potenz, er ist der Wille des wahren

Digitized by Google

Sohns, deſſen, der im Schoße, d. h. im Vertrauen des Vaters iſt, und dieſes vom Himmel, d. h. von der urſprünglichen Gottheit ſelbſt herkommende Subjekt offenbart ſich als dieſes eben nur in dem Menſch gewordenen, ſo daß eben darum, wer den Menſch gewordenen ſieht, den göttlichen, den wahren Sohn, alſo den Vater ſelbſt ſieht. Dieß iſt das erſtaunenswerthe Ende jener vom Anfang der Dinge, ja des Seyns ſelbſt angehenden Geſchichte, welche Johannes im Beginn ſeines Evangeliums mit ſchnellen und zarten, aber dennoch tief eingreifenden Zügen entwirft, eine Geſchichte, welche unſer Inneres mehr als jede andere erweitert, welche zu wiſſen (und Sie wiſſen, was ich wiſſen nenne; nicht jenes nur ſogenannte, durch das man nichts erfährt, nichts Neues nämlich, nichts Poſitives, das uns nur wieder da hinſtellt, wo wir zuvor geweſen, ohne daß unſerem Bewußtſeyn eine eigentliche Bereicherung, eine wirkliche Erweiterung zu Theil geworden — alles bloß rationale Wiſſen iſt im Grunde nur nicht wiſſendes Wiſſen —), dieß alſo, ſage ich, iſt das Ende der Geſchichte, welche zu wiſſen mehr werth iſt als alles andere Wiſſen.

Digitized by Google

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Deutlich sind in dem großen Texte, den wir zuletzt zu erklären versucht haben, die allgemeinen und persönlichen Wirkungen Christi unterschieden, aber damit sind auch beide anerkannt. Die Sphäre seiner allgemeinen Wirkung (die er nicht als Christus ausübt) ist das Heidenthum, seine persönliche Wirkung ist die in der Offenbarung, und eben darum ist er zugleich die persönliche Ursache aller Offenbarung. Es gibt insofern eine doppelte Geschichte der vermittelnden Potenz, es gibt gleichsam eine historia sacra und eine historia profana ihrer Wirkung. Die letzte ist uns nun bereits bekannt. Wir haben die Geschichte der bloß natürlich wirkenden, vermittelnden Potenz durch alle Verhältnisse verfolgt, die sie als solche mit dem entgegengesetzten Princip eingeht, die Momente des Mythologie erzeugenden Processes sind nur verschiedene Momente dieser natürlichen Wirkung der vermittelnden Potenz; in jedem dieser Momente ist ihr Verhältniß zu dem widerstehenden Princip ein anderes. Haben wir nun die natürliche Geschichte der vermittelnden Potenz durch die ganze Mythologie hindurch verfolgt, so kommt es darauf an, auch der Geschichte ihrer persönlichen Wirkung während der alttestamentlichen Verfassung nachzugehen. (Ich nehme dieß Wort „alttestamentliche Verfassung" im weitesten Sinn; diese Verfassung fängt nicht mit der mosaischen Gesetzgebung an, diese selbst ist nur das Resultat eines schon früher eingegangenen, eines persönlichen Bezugs, in welchem die vermittelnde Potenz mit den Vor-

Digitized by Google

eltern des Volks Israel getreten war). Wenn wir nun aber fragen: wie wirkte die vermittelnde Potenz in der alttestamentlichen Verfassung, so ist hierbei, wie wir dieß schon bei früherer Gelegenheit gesehen haben, zum voraus festzuhalten, daß eine vermittelnde Potenz immer etwas voraussetzt, das Vermittlung fordert, die Vermittlung nothwendig macht. Weit entfernt also, das ursprüngliche Bewußtseyn jenes vorbehaltenen Theils der Menschheit uns eximirt, ausgenommen zu denken von der Gewalt des Princips, dem das Bewußtseyn des andern und größten Theils der Menschheit unterworfen ist, ist es vielmehr mit diesem in einem ganz gleichen Verhältniß zu denken. Der terminus a quo, der Ausgangspunkt ist für jenen Theil der Menschheit, von welchem wir annehmen, daß die vermittelnde Potenz sich mit ihm in ein persönliches Verhältniß gesetzt habe, derselbe wie für den größeren Theil, zu dem sie in einem bloß natürlichen Verhältniß stand. Ein unmittelbares Verhältniß hat die gesammte Menschheit, hat also das Bewußtseyn auch zum Beispiel in Abraham nur zu dem einseitig-, dem falsch-Einen Gott[1]. Der unmittelbare Gott auch des israelitischen Bewußtseyns (wie ich es der Kürze halber nennen will, nur mit der Bemerkung, daß, was von diesem gesagt ist, stets auch von den Vätern des israelitischen Volks mit gilt, sowie ich unter Israel das ganze Geschlecht verstehe, mit Ahnherrn und Nachkommen), der unmittelbare Gott des israelitischen Bewußtseyns ist also nicht der wahre, sondern der Gott, dessen Einzigkeit sich später als eine ausschließliche darstellt, der als (auf den Alleinbesitz des Seyns) eifersüchtiger Gott erscheint, der keinen andern neben sich duldet, der als verzehrendes Feuer beschrieben wird — aber eben diesem Gott nicht sowohl entgegen, als zur Seite, ihn in der Wirklichkeit zum wahren Gott vermittelnd, steht nun eine andere Persönlichkeit, welche dem Bewußtseyn in dem nicht wahren Gott den wahren zeigt oder aufschließt, so daß also dieser Begriff, der Begriff des wahren Gottes, nicht etwa ein ursprünglicher, sondern ein hervorgebrachter

[1] Man vergleiche hier und zu dem Folgenden die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, 7. Vorlesung, S. 144 ff. D. H.

Digitized by Google

iſt, und ein ſolcher muß er ja auch ſeyn, wenn er ein geoffenbarter ſeyn ſoll. Offenbarung iſt zwar ein allgemeiner Ausdruck, der daher verſchiedener Anwendung fähig iſt, oder ſich auch auf anderes ausdehnen läßt, aber in dem beſtimmten Sinn, in welchem das Wort hier angewendet iſt, und in welchem es ſonſt gewöhnlich gebraucht wird, iſt dabei verſtanden, daß es der wahre Gott iſt, der ſich offenbart. Jede Offenbarung iſt ein Actus, und zwar ein ausdrücklicher, in dem eben darum ein Uebergang ſtattfindet, und der daher einen früheren Zuſtand vorausſetzt. Es fragt ſich, was in dieſem früheren Zuſtand, und demnach als Vorausſetzung der Offenbarung angenommen werde. Etwa ein gänzliches Nichtwiſſen, ein Bewußtſeyn, in dem ſchlechterdings nichts von Gott iſt? Unmöglich. Denn wir haben geſehen, daß das menſchliche Bewußtſeyn das natürlich Gott ſetzende iſt. Die Offenbarung findet alſo im Bewußtſeyn einen Gott vor, und wenn ſie Offenbarung des wahren Gottes iſt, kann ſie es nur auf die Weiſe ſeyn, daß ſie den wahren Gott an die Stelle eines anderen ſetzt, der, wenn auch nicht eben der falſche, doch wenigſtens nicht der wahre iſt. Es liegt, ſagte ich, ſchon in der Natur eines geoffenbarten Begriffs, daß er nur ein hervorgebrachter ſeyn kann, iſt er aber ein hervorgebrachter, ſo ſetzt er etwas voraus, das ſchon da iſt (gleichſam eine materia ex qua, eine Grundlage, aus der er entſteht), und dieſes ſchon Daſeyende, das durch die Offenbarung verwandelt, jedenfalls alſo in der Art, wie es zuvor da iſt, negirt, aufgehoben, im Gegenſatz mit welchem alſo der wahre Begriff hervorgebracht werden ſoll, dieſes zuvor Daſeyende kann eben darum nicht das Wahre ſeyn. Im Allgemeinen iſt dieß nun wohl jedem einleuchtend, doch wie es nun im beſonderen Fall geſchehe, und wie es namentlich bei der Offenbarung des A. T. (denn von dieſer iſt die Rede) ſich verhalte, iſt genauer zu erklären. Hier wollen wir denn, um den kürzeſten Weg einzuſchlagen, das Verhältniß gleich an einem beſonderen Ereigniß deutlich zu machen ſuchen, einem ſolchen, das wohl als urbildlich für die ganze Folge der altteſtamentlichen Offenbarung gelten kann.

Nach dieſen Geſchichten, ſo erzählt das erſte Buch Moſis, ver-

Digitized by Google

ſuchte Gott (Elohim) Abraham und ſprach zu ihm: Nimm Iſaak, den einigen Sohn, den du lieb haſt, und gehe hin in das Land Morija, und opfere ihn daſelbſt zum Brandopfer auf einem Berg, den ich dir ſagen werde. — Nach den Begriffen, welche bei der ſogenannten gebildeten Mehrheit der jetzigen Zeit den einzigen Inhalt der Religion ausmachen, iſt es nun ſchon unbegreiflich, wie Gott in ein ſolches unmittelbares Verhältniß zu einem menſchlichen Individuum treten könne, daß er mit ihm ſpricht, etwas von ihm fordert. Allein auch die, welche, ohne mehr oder ohne Beſtimmteres dabei denken zu können, ſich zum Grundſatz gemacht haben, an dieſen und ähnlichen Erzählungen keinen Anſtoß zu nehmen, finden wenigſtens für nöthig zu erklären, wie es als übereinſtimmend mit der Würde Gottes gedacht werden könne, einen Menſchen, beſonders aber einen völlig gottergebenen, auf dieſe Weiſe zu *verſuchen*. Denn hier wird nicht bloß gefordert, daß er ein Leiden, eine Trübſal auf ſich nehme, ohne in ſeiner Geſinnung zu wanken, hier handelt es ſich von einer *Handlung*, von einer *That*, gegen die ſich das reinſte menſchliche Gefühl empört, und auf die noch außerdem der älteſte Fluch gelegt worden bei dem Brudermord Kains, wie nach der Sündfluth unter den erſten dem zweiten Menſchengeſchlecht gegebenen Geboten auch dieſes ſteht: „Wer Menſchenblut vergeußt, deß Blut ſoll wieder vergoſſen werden. Denn Gott hat den Menſchen zu ſeinem Bilde gemacht“. Es iſt doch unmöglich, daß derſelbe Gott, der nach der Sündfluth ausgeſprochen: Ich will des Menſchen Leben rächen an einem jeglichen Menſchen, von Abraham das Leben des eignen Sohnes fordere. Ueberlegen wir nun aber, daß es ungefähr um dieſelbe Zeit ganze Völker, und zwar dem Abraham ſtammverwandte Völker gab, welche es als ein göttliches Gebot anſahen, in gewiſſen Fällen die geliebteſten ihrer Kinder, nämlich die einzigen, ein- oder erſtgebornen zu opfern, ſo müßten wir doch alle hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit beiſeitſetzen, wenn wir nicht annähmen, das Princip, von welchem Abraham zu jener Handlung *unmittelbar* verſucht oder ſollicitirt wurde, ſey weſentlich daſſelbe geweſen, das auch jene Völker verleitete. Dieß wäre allerdings nicht anzunehmen, ohne zugleich anzu-

Digitized by Google

nehmen, daß für Abraham die Offenbarung des wahren Gottes an ein falsch-göttliches Princip gebunden war, oder dieses zur Voraussetzung hatte. Für sich allein ist jenes Princip allerdings das ungöttliche, ja widergöttliche, aber dieses Princip *wirkt* ja nicht für sich allein, wie der Verlauf der Erzählung zeigt. Denn als Abraham eben die Hand ausstreckt, den Sohn zu schlachten, ruft ihm der Engel Jehovahs zu, und wehrt ihm, die Hand an den Knaben zu legen. Hier ist also Elohim und der Engel Jehovahs, מַלְאַךְ יְהוָה, unterschieden. Das Verhältniß nun zwischen dem Elohim, der dem Abraham gebietet, seinen Sohn zu opfern, und dem Engel, d. h. der Erscheinung des Jehovah, welche ihn davon zurückhält, läßt sich nun schwerlich anders als so denken. Der, welcher Elohim genannt wird, ist die *Substanz* des Bewußtseyns, der Engel Jehovahs ist nichts Substantielles, sondern ein im Bewußtseyn nur Werdendes, eben nur Erscheinendes, er ist nicht substantiâ, er ist immer nur actu da *im Bewußtseyn*, immer nur מַלְאַךְ יְהוָה, d. h. eben nur Erscheinung, Offenbarung des Jehovah, und setzt daher den Elohim als Substanz, als Medium seiner Erscheinung fortwährend voraus; er ist nicht für sich der wirkliche, denn in dem vorliegenden Fall zeigt er sich als den wirklichen eben nur durch Aufhebung der vorhergegangenen Sollicitation, er setzt also das Princip dieser Sollicitation selbst als Bedingung seiner Wirklichkeit voraus; sonach ist eigentlich keiner von beiden für sich der wahre Gott, denn der wahre *erscheint* nur, indem er den vorausgehenden, soweit er nicht der wahre ist, aufhebt; er ist daher von diesem nicht zu trennen. Der wahre Gott ist also im A. T. durch den falschen vermittelt und gleichsam an diesen gebunden. Dieß ist die Schranke der alttestamentlichen Offenbarung überhaupt. Indem die höhere Potenz, welche die Ursache aller Offenbarung ist, das entgegenstehende Princip überwindet, *bringt* sie in ihm den wahren Gott als erscheinend *hervor*. Die Offenbarung ist also von Seiten Gottes nicht möglich, ohne daß er im Bewußtseyn *unmittelbar* ein anderer, ja sich selbst ungleicher ist — *aber indem* er sich in diesem unmittelbaren Seyn aufhebt, sich selbst zu sich

Digitized by Google

ſelbſt vermittelt und ſo in der That im Bewußtſeyn hervorbringt. Ohne ein ſolches ſich Hervorbringen im Bewußtſeyn wäre gar keine Offenbarung Gottes. Bloß äußere Mittheilung, wenn ſie auch denkbar wäre, würde es nicht thun; von außen läßt ſich kein Bewußtſeyn infundiren. Was der Menſch als Begriff in ſich aufnehmen ſoll, muß in ihm ſelbſt hervorgebracht werden, und zwar mittelſt eines ihm inwohnenden, in ihm ſchon ſeyenden Princips, das ſich als Potenz des Hervorzubringenden verhält. Die altteſtamentliche Offenbarung ſetzt daher die Spannung immerwährend voraus, ja die ganze moſaiſche Einrichtung und Religionsverfaſſung beruht nur auf der Anerkennung der Realität jenes Princips, das wir das conträre, das widergöttliche genannt haben. Sie muß dieſes als ihre Vorausſetzung ſtehen laſſen und ſchonen. Wäre nicht in der altteſtamentlichen Offenbarung ſelbſt eine ſolche Vorausſetzung, ſo wäre keine Urſache, daß die altteſtamentliche Verfaſſung durch Chriſtum ebenſo wie das Heidenthum abolirt wurde. Beide werden zugleich und uno eodemque actu aufgehoben. Eben dieſes Verhältniſſes wegen — gerade darum, weil der moſaiſchen Religion das Princip des Heidenthums nicht weniger als dieſem ſelbſt zu Grunde liegt (zu Grunde liegt; denn es iſt eben das, was in ihr beſtändig beherrſcht, eingeſchränkt und gewiſſen Geſetzen unterworfen wird), gerade darum iſt das A. T. vorzugsweiſe die Periode der göttlichen Offenbarung, die ein verdunkelndes Princip vorausſetzt. Chriſtus iſt das Ende der Offenbarung, wie er das Ende des Heidenthums iſt; er macht der Offenbarung, die, wie geſagt, ſtets ein verdunkelndes Princip vorausſetzt, wie dem Heidenthum ein Ende. Die wirkliche Erſcheinung Chriſti iſt eben darum mehr als nur Offenbarung, eben weil ſie die Vorausſetzung der Offenbarung und damit dieſe ſelbſt aufhebt. Wenn wir als die drei großen Formen aller Religion Heidenthum, Judenthum und Chriſtenthum ſetzen, ſo iſt die Offenbarung des A. T. nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung, das Chriſtenthum die Offenbarung, welche dieſe Hülle (das Heidenthum) durchbrochen hat, alſo Judenthum und Heidenthum zugleich und gleicherweiſe aufhebt.

Digitized by Google

Darauf, daß die Voraussetzung geschont und erhalten werden mußte, beruht großentheils das Räthselhafte der ganzen Einrichtung und Verfassung des A. T. Doch muß hier ein Unterschied gemacht werden. Das Volk Israel schreibt sich von einem Geschlecht her, das, während der übrige Theil der Menschheit sich zu Völkern bestimmte und damit dem Polytheismus anheimfiel, sich außer den Völkern hielt und an dem Gott, welcher einst der der ganzen Menschheit gemeinschaftliche war, festhielt. Dieser Gott, der ursprünglich, ohne einen andern neben sich zu haben, allein verehrt wird, ist, wie ich bei Gelegenheit des Zabismus[1] gezeigt habe, noch kein materieller, und wird im Gegensatz mit allen spätern noch immer geistig als der Herr des Himmels und der Erde gedacht, wie er auch der Gott Abrahams ausdrücklich genannt wird. Diese Einheit und Geistigkeit des Gottes blieb in dem Geschlecht der Abrahamiden immer das erste Gebot: „Du sollst keine andern Götter neben mir haben, du sollst dir kein Bildniß noch Gleichniß machen, weder deß, das oben im Himmel, noch deß, das unten auf der Erde, oder deß, das im Wasser unter der Erde ist" — immer blieb diese Einheit und Geistigkeit des Gottes das Hauptdogma. Von dieser Seite faßt Strabo die mosaische Religion auf in der berühmten Stelle des 16. Buchs, wo er von Moses spricht. Er sprach, sagt er, und lehrte, daß die Aegypter nicht recht denken, welche den Thieren und dem Vieh (dieß bezieht sich auf den Apis) Gott gleich bilden, ebensowenig die Libyer (Afrikaner), noch auch die Hellenen, welche menschlich-gestaltete Götter (ἀνθρωπομόρφους) bilden. Denn nur das allein sey Gott, was uns alle umfängt, und Erde und Meer, was wir Himmel nennen (sehr häufig ist im A. T. Himmel mit Gott synonym) oder Welt oder die Natur der Dinge. Wer aber möchte wohl von diesem ein Bild verfertigen, das irgend etwas von dem gliche, was wir bei uns sehen (einem Concreten). Abstehen also müsse man von aller Götterbilderei. Aber einen Tempel müsse man umgrenzen, und in diesem ein prachtvolles Heiligthum und dort Gott verehren ohne Gestalt (χωρὶς εἴδους). So weit Strabo. Aber schon während die Abrahamiden in Aegypten

[1] Philosophie der Mythologie, S. 175 ff.; vergl. S. 197 ff. D. H.

Digitized by Google

verweilten, hatte sich in Folge des fortschreitenden allgemeinen mythologischen Processes, dem die Offenbarung immer parallel blieb, es hatte sich auch ihnen jener allgemeine Gott, der zuerst noch keinen andern außer sich kannte, zu einem ausschließlicheren — kronischen — fortbestimmt, woraus ihr Verhältniß in Aegypten, ihre Vertreibung aus diesem Land (wie ihr Ausgang von Profanscribenten) oder ihr Auszug, wie er von den Büchern Mosis dargestellt wird, sich vielleicht etwas bestimmter als gewöhnlich erklären läßt. Nomaden auch in Aegypten und der väterlichen Lebensweise treu, die in den Augen der Aegypter ein Greuel war, suchen die Pharaonen sie zu der bei ihnen allein geachteten Lebensweise, zu Feld- und Städtebau, zu zwingen. Die Aegypter, heißt es, zwangen die Kinder Israel zum Bauen mit Unbarmherzigkeit und machten ihnen das Leben sauer mit schwerer Arbeit in Thon und Ziegeln (zum Städtebau) und mit allerlei Frohnen auf dem Feld (auch zum Ackerbau gezwungen)[1]. Nach einigen Stellen der Alten muß man annehmen, daß sie in Aegypten als Anhänger und Verehrer des Typhon betrachtet wurden. Typhon ist in der ägyptischen Gotteslehre jenes blinde, ausschließliche, verzehrende Princip, das, schon einem andern und milderen Gott, Osiris, weichend, nur noch in kleineren, seine eingeschränkte Gewalt zeigenden Tempeln verehrt wird, die neben den großen und prachtvollen der andern Götter errichtet sind[2]. Plutarch in seiner Schrift de Iside et Osiride (c. 31) führt einige an, die sagen: sieben Tage lang sey Typhon, da er der Herrschaft entsetzt worden, auf der Flucht gewesen, und nachdem er sich gerettet, habe er zwei Söhne, den Hierosolymos und den Judaios, erzeugt. Die Logographen, aus denen Plutarch dieß geschöpft, haben also offenbar die Vorstellung von der jüdischen Religion, daß sie eine von dem geflohenen oder verjagten Typhon gestiftete oder mit ihm zusammenhängende sey. Tacitus in der bekannten Stelle im 5. Buch seiner Historiae nennt als Heerführer der Juden Hierosolymus und Judas. Regnante Iside, sagt er, exundantem per Aegyptum mul-

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 402. D. H.
[2] Ebendaselbst, S. 389. D. H.

Digitized by Google

titudinem, ducibus Hierosolymo ac Juda, proximas in terras exoneratam. Auch die ſieben Tage der Flucht des Typhon ſind nicht ohne Bedeutung; am ſiebenten Tage ruhte Typhon von ſeiner Flucht; ſo erklärt man ſich den Sabbath des ſiebenten Tags. Auch Tacitus[1] erwähnt des ſiebenten zur Ruhe beſtimmten Tags und des ſiebenten Feierjahres; nach einigen ſey dieß eine dem Saturnus (dem Kronos) erzeigte Verehrung, weil, ſagt er, die Juden zugleich mit dem Kronos aus ihren früheſten Sitzen verjagt worden ſeyen. Demnach wären ſie nach Aegypten gekommen als Anhänger des Kronos und zu der Zeit, als Kronos von der Herrſchaft der übrigen Welt verdrängt worden. Kronos iſt aber in der Vorſtellung der Römer und Griechen das dem Typhon entſprechende Weſen. Es mag zufällig ſeyn, iſt aber doch bemerkenswerth, daß das erſte oder eines der erſten Lager der Israeliten auf ihrer Flucht ein Heiligthum des Typhon war, wo ſie von den Pharaonen überfallen wurden und keine andere Rettung für ſie blieb als der Durchgang durch das rothe Meer. Baal-Zephon (ſo wird der Ort genannt) iſt unſtreitig eine Abkürzung von Beht Baal Zephon, Haus, Tempel, Stadt des Typhon[2]. Ja, was noch ſonderbarer iſt, ein Prophet, und zwar Amos, der ſchon unter Jerobeam lebte, hat eine Stelle[3], wo Jehovah den Iſraeliten ſagt: Habt ihr vom Hauſe Iſrael in der Wüſte die 40 Jahre lang mir Schlachtopfer und Speisopfer geopfert? Ja wohl, ihr truget die Hütte eures Königs (des Molächs) und Kiun, euer Bild, den Stern eures Gottes, den ihr euch ſelbſt gemacht hattet. Philologiſch gewiß iſt, daß Kiun kein anderer iſt als Saturn oder Kronos. Das Wahre konnte ſich von dem Falſchen nicht losreißen; denn es hatte eben dieß noch zu ſeiner Vorausſetzung. Beides verwirrt ſich im Bewußtſeyn. Das Princip, in welchem Gott nicht ſeiner wahren Gottheit nach iſt, iſt darum doch ein reelles Princip,

[1] a. a. O. Cap. 5.

[2] Vergl. bei Champollion, Descr. de l'Egypte s. l. Ph., Tom. II, p. 87 sq. die Ableitung von einem auf koptiſchen Monumenten befindlichen Namen: OTARI, das maledictionem faciens, impium bedeutet.

[3] 5, 26.

Digitized by Google

und inwiefern es zur Offenbarung diente, allerdings nicht allein oder für sich, aber in dieser Verbindung göttliches Princip, ein wahres Princip der göttlichen Oekonomie.

Wenn noch ein späterer Prophet, Jeremias[1], Gott den Kindern Juda vorwerfen läßt, daß sie die Altäre Tophet im Thal Hinnon bauen und ihre Söhne und Töchter verbrennen, und Jehovah hinzusetzt, welches ich doch nie geboten noch in meinen Sinn genommen habe, so setzt er voraus, daß das Volk Juda auch dieses Gebot als ein göttliches angesehen habe, und allerdings dasselbe Princip, das die Heiden zu solchen Opfern erregte, verleitete auch das Volk Juda zu solchen Gräueln. In der Erzählung von Abraham erkennt der Engel, die Erscheinung des Jehovah, den, welcher das Opfer Isaaks verlangt hat, als identisch mit sich und segnet Abraham, weil er sein Gebot habe vollziehen wollen. Wer dieses festhält, daß die Offenbarung ihre Voraussetzung nicht absolut aufheben durfte (dieß geschah erst, als das Ende aller Offenbarung gekommen war), dem wird vieles dadurch begreiflich werden, was uns im A. T. theils als Gottes unwürdig, theils geradezu als heidnisch erscheinen muß, wie das offenbar Heidnische mancher durch die mosaische Gesetzgebung vorgeschriebener Gebräuche.

Ehe ich jedoch davon spreche, habe ich zu dem bereits über alttestamentliche Offenbarung Vorgetragenen nur noch eine Bemerkung hinzuzufügen. Viele Theologen nämlich wollen in dem מַלְאַךְ יְהוָה, dem Engel Jehovahs, unmittelbar die zweite göttliche Person sehen. Ich will daher bemerken, daß dieß nicht meine Meinung ist. Zwar es ist die zweite Potenz, welche die eigentliche Ursache der Offenbarung, d. h. die Ursache der Erscheinung des Jehovah — Ursache der Erscheinung des Jehovah in dem B des Bewußtseyns — ist, aber sie ist nicht diese Erscheinung selbst. Es ist das B selbst, was durch die zweite Potenz zum Erscheinungsmedium des wahren Gottes und dadurch zugleich zum Erscheinungsmedium von sich wird[2]. Immer macht die

[1] 7, 31 (vergl v. 22) und 32, 35.

[2] Siehe S. 164, Anm. 1, vergl. mit S. 161 der Einleitung in die Philosophie der Mythologie. D. H.

Digitized by Google

folgende Potenz die vorhergehende zu ihrem ὑποφήτης, zu ihrem Aussprechenden, Verkündiger, was ja Engel auch bedeutet. Wie im Großen und Ganzen im A. T. der Vater von dem Sohn, im N. T. der Sohn von dem Geist weissagt, so ist die Urpotenz selbst — der Urgott, der im Bewußtseyn nicht aufgehoben werden könnte, ohne den Grund alles religiösen Bewußtseyns selbst aufzuheben —, die Urpotenz selbst ist das Organ der zweiten, und durch sie des wahren Gottes, der durch das ganze A. T. ein zukünftiger, von dem nur geprebigt, von dem nur verkündigt, nur gerufen wird, dessen Name selbst nur auf die Zukunft deutet. Die wahre Religion ist die Religion der Zukunft. — In weiterem Fortschreiten, namentlich in den prophetischen Büchern, wird nun die zweite Potenz selbst wieder zum Organ sowie zum Gegenstand der dritten, so daß auch der Begriff des מַלְאַךְ יְהוָה ein fortrückender und in verschiedenen Zeiten ein verschiedener ist, und man eben an diesem Fortrücken ein weit sichereres Merkmal des relativen Alters der verschiedenen Documente hat, als an bloß äußern Zeichen, mit denen man sich bisher beholfen[1]. — Dieses Successive der Potenzen ist der

[1] Zuerst also (in der Genesis und den historischen Büchern) ist der Malach Jehovah das durch A^2 bestimmte B, die zweite Potenz ist es, welche die erste zu ihrem Malach macht. Dieß ist so zu verstehen. Der Ausgangspunkt der alttestamentlichen Religion war der älteste, noch in seiner ganzen Geistigkeit erhaltene Zabismus, der El Olam, der Gott, der dem Bewußtseyn nicht erst geworden, und also auch nicht geoffenbart ist. Der unvordenkliche Gott Abrahams ist nicht der materielle Himmel, sondern das Princip, das der Herr des Himmels und der Erde ist. Aber dieses Princip folgt im Bewußtseyn seiner Nachkommen der natürlichen Verwandlung, die es im allgemeinen Bewußtseyn der Menschheit erleidet — ihm ist es noch der allgemeine, seines Gleichen nicht kennende Gott, ihnen hat es sich schon zur bestimmten Potenz zusammengezogen, und fortschreitend nimmt es immer mehr die Natur von B, die Natur des ausschließlichen, eifersüchtig auf seiner Einheit haltenden Princips an, aber eben damit erkennt es schon ein anderes außer sich, jenes das wir durch A^2 bezeichnen. Die Offenbarung kann jene Umwandlung und dieses Fortschreiten nicht hindern, aber eben jenes Princip (B) wird nun ebenso das Hypokeimenon, die Grundlage, der Stoff, das Medium der Offenbarung, wie es im Bewußtseyn der Völker der Stoff und das Hypokeimenon des natürlichen Processes wird, durch den sich die bloß natürliche Religion, die mythologische, erzeugt. Das, was in der Offenbarung sich offenbaren

Digitized by Google

größte Schlüssel für das Verständniß des A. T., mit dem sich Erstaunenswerthes entdecken, besonders aber die Ueberzeugung gewinnen läßt von der Realität der alttestamentlichen Vorstellungen, der relativen Wahrheit aller in der alttestamentlichen Religion angenommenen Verhältnisse. Ist schon in den mythologischen Vorstellungen Wahrheit und Realität, so ist noch eine ganz andere Realität und Wahrheit in denen des A. T., welchen die mythologischen schon nur zu Grunde liegen, zur

soll, ist der wahre Gott, der יְהוָה, aber auch dieser ist in seiner Erscheinung an die Folge jener Potenzen gewiesen. Zuerst also macht die höhere Potenz, oder vielmehr die durch sie hindurchwirkende zweite Persönlichkeit (denn im A. T. wird die Potenz noch nicht von der Persönlichkeit durchbrochen, sie wirkt nur durch sie hindurch) — diese also, die in der zweiten Potenz wirkende Persönlichkeit macht zunächst jenes erste und tiefste Princip B zum Erscheinungsmedium des wahren Gottes, des Jehovah, zum מַלְאַךְ יְהוָה, zum Engel des Jehovah, dem alles Gotteswürdige zugeschrieben wird, während dem bloßen Elohim z. B. auch die Versuchung Abrahams und selbst die Versuchung zur Abgötterei zugeschrieben wird. Dieses Princip muß auch die Offenbarung gewähren und frei walten lassen, wie sie es in der Natur frei walten läßt; denn auch in der Natur ist manches nach unseren Begriffen Gottes Unwürdige, wie in manchem, was in den mosaischen Erzählungen selbst dem Jehovah zugeschrieben wird (denn jenes Princip ist gleichsam die offenbare, nach außen gekehrte Seite des Jehovah, der insofern immer als ein doppelter erscheint, von seiner einen Seite als der rächende, eifersüchtige, blindstrafende und verzehrende, von der andern als der barmherzige, langmüthige, verzeihende). Man denke, was jene Seite betrifft, nur an Erzählungen wie die im Buch Josua (Kap 7), wo die Kinder Israels sich vergreifen an dem Verbannten, d. h. an der für den Jehovah vorbehaltenen Siegesbeute, — da ergrimmte der Zorn Jehovahs über die Kinder Israel, und nicht eher wird ihnen wieder Sieg über die Feinde zu Theil, bis der, welcher sich versündigt hat, (der Entwender) entdeckt, und vom ganzen Israel gesteinigt und mit Feuer verbrannt ist. Diese Seite Gottes wird das Angesicht genannt, weil sie das Vordere, das Vorausgehende, nämlich die Voraussetzung des wahren Gottes ist, der nur durch sie erscheinen kann. Von diesem Angesicht sagt Jehovah selbst, daß es kein Mensch sehen und leben könne, weil es eben das absolut Verzehrende Gottes ist. In Bezug auf dieses sagt Jehovah zu Mose (2 Mos. 33, 3): Ich will nicht mit dir hinaufziehen (ins Land, welches fließet von Milch und Honig), denn du bist ein halsstarrig Volk, ich möchte dich unterwegs auffressen. Mose dagegen ist es daran gelegen, daß das Angesicht Jehovahs mitgehe, und die Ankündigung, (nur) der Engel solle mitgehen, macht V. 4 das Volk bestürzt: „Wo nicht dein Angesicht gehet, so führe uns nicht hinauf", und Jehovah antwortet dann: Mein Angesicht soll mitgehen, damit will

Digitized by Google

bloßen Materie, zum Stoff geworden sind. Aber gerade darum haben die alttestamentlichen Vorstellungen noch eine weit concretere Realität als die mythologischen, weit entfernt, selbst als bloß mythologische behandelt werden zu können. Die ganze Offenbarung des A. T. ist nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung (das Christenthum hat diese Hülle durchbrochen). Ein höherer Wille ist es, der auch im A. T. jene Potenzen zu seinen Werkzeugen gemacht, sich in ihnen dar-

ich dir Ruhe verschaffen (dich zur Ruhe bringen) V. 14. Dieß ist so zu verstehen: Gegen die Völker, die er auf seinem Wege findet, wird Gott sein Angesicht kehren, sie mit panischem Schrecken schlagen (wie auch in einer Stelle ausdrücklich gesagt ist), die Israeliten aber soll sein Engel leiten — doch nur, wenn sie gehorchen; denn an einer andern Stelle (3 Mos. 26, 17) droht er ihnen: Werdet ihr meine Satzungen verachten, und nicht thun alle meine Gebote, so werde ich mein Antlitz wider Euch kehren, und sollt geschlagen werden von euren Feinden. Deutlich ist jene Unterscheidung 2 Mos. 23, 22: so will ich (nicht: so wird Er, der Engel) deiner Feinde Feind seyn; V. 23: Wenn nun mein Engel vor dir hergehet, und dich bringet in das Land der Amoriter und der Hethiter u. s. w., und ich sie vertilge. Dieser Vertilger ist der eigentliche Gott, bei dem die Macht und Stärke; aber der Name desselben ist auch in dem Engel (V. 21). (Mögliche Einwürfe gegen diese Distinktion: 2 Kön. 19, 35 [hier wird aber מַלְאַךְ יְהוָה nicht mit Unterscheidung genannt], Richt. 2, 1. 3. Allein allerdings ist eben derselbe, welcher der Engel, auch Zerstörer, doch nicht als derselbe, nicht eodem respectu). Was das Angesicht heißt, eben dasselbe wird auch die Herrlichkeit Gottes, כְּבוֹד יְהוָה, genannt (denn es ist das, wodurch Gott Herr ist), denn Moses bittet (2 Mos. 33, 18), ihn seine Herrlichkeit sehen zu lassen Darauf antwortet Jehovah: Ich will alle meine Güte vor dir vorübergehen lassen und vor dir den Namen Jehovahs anrufen (hier ist also in Jehovah selbst ein Princip, das den Jehovah beim Namen ruft, d. h. ruft, daß er erscheine). Aber mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich siehet. Weiter verspricht er ihm dann, vor ihm vorüberzugehen und ihn zu halten, daß er sein Angesicht nicht sehe: wenn aber dieses vorbei sey, soll er ihm nachsehen, „denn meine Rückseite (אֲחֹרָי) kannst du sehen, aber mein Angesicht (פָּנַי) kann man nicht sehen". So dunkel die Stelle ist, sieht man doch, daß hier von zwei Seiten Jehovahs die Rede, einer vorderen, vorausgehenden, die man für sich nicht sehen kann, und einer hinteren, nachfolgenden, und dieser ist erst der Gott, der barmherzig, gnädig, langmüthig und von großer Gnade und Treue ist — der eigentliche Jehovah. Später aber, in den Propheten, da ist die zweite Potenz von der dritten zu ihrem Malach gemacht, es ist die Potenz der Zukunft, A^3, für welche nun das A^2 selbst objektiv wird.

Digitized by Google

zuſtellen ſucht. Wie in allen bisherigen Unterſuchungen der gemeinſame Aufſchluß auch zum Theil für die letzten Erſcheinungen in der nothwendigen Succeſſion der drei Potenzen gefunden wurde, ſo muß dieſer Schlüſſel ſich auch auf das A. T. anwenden laſſen.

Sie begreifen aber, daß eine Anſicht wie die hier über die altteſtamentliche Offenbarung und Verfaſſung aufgeſtellte und Ideen wie die eben vorgetragenen zu ihrer Hindurchführung durchs Einzelne, inſofern zu ihrer durchgängigen Begründung, eine Zeit erfordern würde, die uns nicht zu Gebot ſteht. Ich muß mich daher jetzt nur mit Begründung des allgemeinen Satzes begnügen, daß die Offenbarung des A. T. den Grund und die unmittelbare Vorausſetzung mit dem Heidenthum gemein hat, die ſie zwar beſchränken, in gewiſſe Grenzen einſchließen, aber nicht aufheben kann. Dadurch allein, ſagte ich, werde das offenbar Heidniſche und überhaupt das Räthſelhafte ſo mancher moſaiſcher Inſtitute und Gebräuche erklärbar, das man ſich ja nicht zu verbergen ſuchen muß, das vielmehr anzuerkennen iſt, um das Eigenthümliche dieſer Verfaſſung und des ſtrengen moſaiſchen Ceremonialgeſetzes im Verhältniß zu der Freiheit zu verſtehen, zu der die Menſchheit durch Chriſtus befreit worden. Es kann nicht die Abſicht ſeyn, in eine Erklärung des moſaiſchen Cultus einzugehen. Dieß wäre eine Aufgabe, die uns für den Zweck der gegenwärtigen Vorleſungen zu weit führen würde, und der ich mich auch nicht gewachſen glaube. Es genügt für den gegenwärtigen Zweck, wenn einzelne dieſer räthſelhaften, dem iſraelitiſchen Volk auferlegten Gebräuche aus jenem Verhältniß —, daß nämlich die bloße Offenbarung (denn in Chriſto iſt nicht mehr bloße Offenbarung, hier iſt die Realität, die Wirklichkeit, die Sache ſelbſt), daß, ſage ich, die bloße Offenbarung den Grund des Heidniſchen nicht ſchlechthin aufheben kann —, es iſt genug, wenn der Zuſammenhang einiger der unerklärlichſten jener Gebräuche mit dieſem Verhältniß gezeigt wird.

Daß unter den religiöſen Inſtituten des iſraelitiſchen Volks mehrere ſich finden, die es geradezu mit den heidniſchen Völkern gemein hatte, iſt eine bekannte Sache. Ich will als ein ſolches nur die Beſchnei-

Digitized by Google

dung nennen. Die Beſchneidung kann zwar nicht als ein Inſtitut erſt der moſaiſchen Geſetzgebung angeſehen werden. Denn bekanntlich erhielt ſchon Abraham den Befehl, ſich und alle ſeine männlichen Nachkommen zu beſchneiden. Aber Moſes hat dieſes Gebot beſtätigt, und die an jedem männlichen Individuum acht Tage nach der Geburt vorzunehmende Beſchneidung gehört zu den unerläßlichſten und verbindlichſten Vorſchriften des moſaiſchen Geſetzes. Nun iſt aber die Beſchneidung ein gemeinſchaftlicher Gebrauch vieler Völker, und zwar meiſt der in Bezug auf den mythologiſchen Proceß älteſten, der Arabier, der Phönikier, der Aegypter, zu denen Herodotos auch noch die Aethiopier nennt, und die Frage iſt nur, ob die Beſchneidung zu der Zeit, als ſie dem Abraham befohlen wurde, ein ſchon von andern Völkern angenommener Gebrauch war, oder nicht. Aber ſchon indem Abraham die Beſchneidung befohlen wird, wird dieſe Operation als etwas Bekanntes vorausgeſetzt. Wie konnten ferner Jakobs Söhne ſagen: es würde uns zur Schande gereichen, unſere Schweſter einem Unbeſchnittenen zu geben, wenn Abrahams Familie die einzige beſchnittene in der Welt geweſen wäre? War alſo die Beſchneidung ſchon vor Abrahams Zeit und unter heidniſchen Völkern gebräuchlich, ſo hatte ſie ihren Grund in dem Princip des Heidenthums, und das höhere Princip, das wir in Abraham wie in Moſes annehmen, hat dieſe Forderung nur gutgeheißen, wie es andere Sollicitationen deſſelben Princips aufhob oder zurückwies. Aber worin iſt nun der eigentliche erſte Grund oder Anlaß zu dieſem Gebrauch? Philo gibt an, die Beſchneidung habe ſich der Reinlichkeit wegen, als Schutz gegen eine gewiſſe Krankheit, und noch in einer anderen ebenfalls mediciniſchen Hinſicht empfohlen. Unter den Fragen, welche die K. Societät der Wiſſenſchaften in Göttingen den auf Befehl des Königs von Dänemark nach dem Orient geſchickten Reiſenden mitgab, befand ſich auch eine auf den mediciniſchen Nutzen der Beſchneidung bezügliche. Der einzige von den Reiſenden übrig gebliebene Niebuhr hat auf die Frage geantwortet, aber alles, was er von dem mediciniſchen Nutzen des Gebrauchs ausmitteln konnte, iſt ſo unbedeutend und ſo auf partielle Fälle beſchränkt, daß man eine ſo allgemeine und unter ſo vielen

Digitized by Google

Völkern verbreitete Sitte unmöglich bloß von ſolchen Rückſichten ableiten kann. Es iſt alſo kein Zweifel, daß mit dieſem Gebrauch auch unter den Heiden ſchon urſprünglich ſelbſt eine religiöſe Bedeutung verbunden war. Es fragt ſich, welche. Der erſte, der im Allgemeinen das Richtige geſehen iſt der Engländer Spencer, deſſen Buch de legibus Hebraeorum ritualibus billig jedem Theologie oder Religionsgeſchichte gründlich Studirenden bekannt ſeyn ſollte, über deſſen Erklärungsſyſtem des moſaiſchen Ritualgeſetzes ich übrigens mich in der Folge näher ausſprechen werde. Spencer meint, die Einſetzung der Beſchneidung habe einen Bezug auf die Phallosgebräuche (die Phallagogien) der heidniſchen Völker gehabt. So im Allgemeinen iſt ſein Gedanke gewiß richtig. Wenn er aber dann meint, die Beſchneidung ſey eingeführt worden, um durch die Verſtümmelung dieſes Theils Phallosproceſſionen zu verhindern, ſo irrt er ſich. Denn die Beſchneidung iſt viel älter als die Phallagogien. Von den Aegyptern bezeugt Herodotos, daß die Sitte der Beſchneidung bei ihnen ἀπ' ἀρχῆς, von den älteſten Zeiten ſich herſchreibt[1] In den früher[2] citirten Fragmenten des Sanchoniathon bei Euſebius wird die Beſchneidung von Kronos hergeleitet; alſo ſie ſchreibt ſich aus der kroniſchen Zeit der Mythologie her. Dieß vorausgeſetzt, iſt das Wahrſcheinlichſte, zu ſagen, ſie beziehe ſich auf die Entmannung des Uranos; denn es iſt eine allgemeine Vorſtellungsweiſe, die Entkräftung eines früher herrſchenden Princips als Entmannung deſſelben vorzuſtellen. Mit jedem ſolchen Uebergang waren, wie wir ebenfalls früher geſehen, Erſcheinungen eines fanatiſchen Orgiasmus verbunden, ſo daß z. B. Prieſter der Kybele in heiliger Wuth ſich ſelbſt entmannten; wie die verabſcheuungswerthe Sitte des Orients, Knaben in großer Menge zu verſchneiden und ſie zum Dienſt gewiſſer Gottheiten zu weihen, ſeine erſte Veranlaſſung ebenfalls in dieſer mythologiſchen Vorſtellung hatte. Auf mildere und menſchlichere Weiſe wäre nun die Entmannung, d. h. die Ueberwindung eines früheren und zwar des älteſten Princips durch die Beſchneidung gefeiert worden. Denn daß mythologiſche Vorſtel-

[1] Lib. II, c. 104.

[2] Philoſophie der Mythologie, S. 312. D. H.

Digitized by Google

lungen und Verhältniſſe, von denen das Bewußtſeyn ergriffen war, in nachahmenden, mimiſchen Handlungen ausgedrückt wurden, worin die Symbolik vieler Gebräuche beſteht, dieß habe ich in der Philoſophie der Mythologie an einigen ſchlagenden Beiſpielen nachgewieſen. Dieſe Stellung — oder daß die Beſchneidung die Beſchränkung des wilden Princips ausdrückte, iſt um ſo wahrſcheinlicher, als im moſaiſchen Geſetzbuch ſelbſt die Beſchneidung gewiſſermaßen moraliſch ausgelegt wird als Beſchneidung des Herzens oder des Wilden, Ungezähmten, Halsſtarrigen und Titaniſchen der Seele (Deut. 10, 16. 30, 6). Auch die Propheten ſprechen in demſelben Sinne davon, z. B. Jeremias 4, 4: Beſchneidet euch dem Jehovah (dem wahren Gott) und thut weg die Vorhaut eures Herzens, auf daß nicht mein Grimm wie Feuer ausfahre und brenne, daß niemand löſchen möge. Was hier der Zorn genannt wird, muß in der Offenbarung ebenſo gut als im Heidenthum überwunden werden. Die Ueberwindung iſt nur eine andere in jener als in dieſem. — So viel von der Beſchneidung.

Auffallend nach unſern Begriffen ſind demnächſt auch die Verbote gewiſſer Speiſen und die Eintheilung der Thiere in reine und unreine, unter denen manche ſind, von denen der Menſch nicht (wie man ſonſt denken könnte) durch einen natürlichen Abſcheu abgehalten oder zurückgeſchreckt wird. Eine Naturgeſchichte, die ſich nicht mit den bloßen Aeußerlichkeiten der Thiere abgäbe, ſondern ihr verſchiedenes Verhältniß zu dem Princip der Natur verſtände, und die innern — gleichſam ſittlichen — Zuſtände, welche durch die verſchiedenen Thiere repräſentirt werden, begriffe, könnte hier allein vielleicht Aufſchluß geben. Unter den Säugthieren iſt aber von der älteſten Zeit keines mit einem allgemeineren Bann belegt als das Schwein. Nach Bochart iſt es Gegenſtand gleicher Abomination für Phönikier, Aethiopier, Indier, Aegypter. Daß dieſer Abſcheu jedenfalls ein uralter iſt und aus dem Heidenthum in die moſaiſche Geſetzgebung aufgenommen, iſt daraus zu ſchließen, daß das Schwein in Aegypten dem Dionyſos geſchlachtet wurde, ſowie bei den Römern der Ceres oder andern geheimnißvollen, einem ſpäteren Bewußtſeyn angehörigen Gottheiten, z. B.

Digitized by Google

den Laren, wie jeder ſchon aus Horaz[1] weiß; die Prieſter der komaniſchen Göttin (ſie entſpricht, wie Sie wiſſen[2], dem Moment der Urania) durften kein Schweinefleiſch eſſen, ſogar in die ihnen geweihte Stadt durfte kein ſolches Thier kommen.

Gelegenheitlich dieſer Erörterung will ich erwähnen, daß die Einrichtung der Stiftshütte, wie ſie Moſes beſchreibt, auffallend mit ägyptiſchen Heiligthümern übereinſtimmt, welche neuerlich genauer bekannt geworden ſind. Wer nur die Abbildungen in der Description de l'Egypte aufſchlägt, wird leicht die Gegenbilder moſaiſcher Vorſchriften und Beſchreibungen — der Teppiche, des Cherubs, des ſogenannten Gnadenſtuhls, des Tiſches mit den Schaubroden — erkennen. Die Bundeslade erinnert an die heiligen Kiſten, plenas sacra formidine cistas, wie ein Alter ſie nennt, die unter den heidniſchen Gebräuchen eine ſo große Rolle ſpielen und ſchon bei den Phönikiern wie bei Aegyptern und ſpäter bei Griechen gebräuchlich waren. Der Stoff iſt auch hier mythologiſch.

Von Opfern will ich vorerſt nur einiger beſonderen erwähnen, in denen ein heidniſches Element durchaus nicht zu verkennen iſt. Ich rechne hierher unter andern das Opfer der röthlichen Kuh, durch welches alle diejenigen gereinigt werden ſollten, die ſich mit einem Todten verunreinigt hatten. Eine röthliche Kuh, die vollkommen, d. h. an der kein anderes Haar und die ohne Fehl ſey, und auf die noch kein Joch gekommen, ſollte zu dieſem Opfer genommen werden. Die rothe Farbe iſt die Farbe des Typhon, und ausdrücklich ſagt Plutarch[3], ſie nehmen zum Opfer für ihn die rothen Stiere (*τῶν βοῶν τοὺς πυρρούς*), und beobachten dabei eine ſolche Sorgfalt, daß, wenn auch nur ein weißes oder ſchwarzes Haar an dem Thier iſt, es für unbrauchbar zum Opfer erachtet wird. Dieſe röthliche Kuh ſollte nicht von dem erſten Prieſter (Aaron), ſondern von dem nächſten nach ihm geſchlachtet werden, und auch dieſer ſollte ſie nicht ſelbſt ſchlachten, ſondern ſie nur

[1] Satyr. II, 3, 164. 165.
[2] Philoſophie der Mythologie, S. 251. D. H.
[3] de Isid. et Osir., c. 22.

Digitized by Google

vor seinen Augen schlachten lassen, nicht im Lager, sondern draußen im Feld, im Weiten. Die Kuh mußte mit Haut, Haaren und selbst Excrementen verbrannt werden. Die Asche der Kuh wurde alsdann aufbewahrt und zu einem Sprengwasser verwendet, mit welchem allein, wer einen Todten berührt hatte, gereinigt werden konnte. Uebrigens wurde der Priester, der sie schlachten ließ, und der sie verbrannt hatte, und selbst der die Asche gesammelt hatte (wozu übrigens ein reiner Mann genommen werden mußte), alle diese wurden selbst unrein, und mußten ihre Kleider waschen, ihren Leib im Wasser baden, und blieben unrein bis an den Abend (4 Mos. 19, 1 ff.).

Selbst solche offenbar superstitiöse Elemente in der religiösen Gesetzgebung Mosis beweisen nichts gegen die Göttlichkeit dieser Gesetzgebung, vielmehr, wenn sie von diesem realen Element gar nichts enthielte, so könnte sie selbst nicht eine im eigentlichen Sinn geoffenbarte seyn — dann gerade wäre sie eine bloß menschliche Erfindung.

Nicht weniger superstitiös erscheint eine andere Einrichtung (3 Mos., 16), daß nämlich am großen Versöhnungstag (= unserm 10. Sept.) zwei gleiche Ziegenböcke vor den Jehovah gestellt wurden vor die Thüre der Stiftshütte (= heiligem Zelt). Darauf wurde das Loos über beide geworfen, ein Loos galt dem Jehovah, das andere dem Asasel (ich werde mich über diesen Namen gleich erklären), d. h. das Loos entschied, welcher von den beiden Böcken dem Jehovah zum Brandopfer gebracht, welcher frei gelassen werden sollte. Der letzte wurde zuerst lebendig vor Jehovah gestellt, hierauf, nachdem Aaron seine beiden Hände auf sein Haupt gelegt und auf ihn alle Missethat der Kinder Israel bekannt und ihm aufs Haupt gelegt hatte, durch einen eignen Mann in die Wüste frei entsendet, damit also der Bock alle ihre Missethat in die Wildniß trage und auf immer in der Wüste bleibe. Seltsam genug erscheint dieser Dualismus, da offenbar auf der einen Seite der Jehovah steht, auf der andern der Asasel. Ich muß zwar bemerken, daß einige das Wort Asasel selbst durch Wüste erklären. Dieser Erklärung (gesetzt, sie ließe sich etwa durch Vergleichung mit dem Arabischen rechtfertigen) widerspricht indeß schon der offenbare

Digitized by Google

Gegenſatz; der eine Bock ſoll gehören לַיהוָה (Laadonai, wie die Juden es ausſprechen), der andere לַעֲזָאזֵל, dem Aſaſel; Jehovah iſt eine Perſon, alſo ſcheint es, muß Aſaſel auch eine Perſon ſeyn. Unbegreiflich auch wäre, warum dieſer ſonſt nirgends vorkommende Name der Wüſte gerade hier gebraucht würde, da es der hebräiſchen Sprache an andern Wörtern dafür nicht fehlt und überdieß die unerträglichſte Tautologie herauskäme, wenn geſagt wäre, der eine Bock ſoll in die Wüſte (laasasel) nach der Wüſte zu (hammidbara) entſendet werden. Aſaſel iſt alſo ganz entſchieden nomen personae. Steht aber dieß feſt, ſo muß man zugeben, daß der Aſaſel eine dem Jehovah entgegenſtehende Perſönlichkeit — ich will zwar nicht mit Spencer ſagen, der Teufel — aber doch ein *θεὸς ἀντίτεχνος*, ein Dämon iſt, deſſen Behauſung die Wüſte. Spencer erklärt das Wort durch fortem abeuntem, von עַז, der Starke, und dem Verbum אָזַל, das aber eigentlich ſo viel als ſchwinden, verſchwinden, bedeutet, alſo wohl von einer früheren Macht oder Potenz gebraucht werden kann, die gegen eine ſpätere gleichſam geſchwunden, in die Vergangenheit zurückgetreten iſt; von einer dahingeſchwundnen, dahinſetzenden Macht wird das Wort ausdrücklich gebraucht (5 Moſ. 32, 36; vgl. Hiob 14, 11). Jedenfalls ſieht man hier deutlich die Spur eines ganz mythologiſchen Verhältniſſes. Eine griechiſche Ueberſetzung gibt das Wort durch *τὸν κεκρατημένον*, ganz ſo wie von Typhon geſagt wird: *ἐκρατήθη ὁ Τυφῶν*, Typhon wurde bewältigt[1]. Die Wüſte iſt für den ſpäteren, zum bürgerlichen Leben übergegangenen Orientalen der Sitz aller Schrecken. Mit der Vorſtellung des früheren Zuſtandes, wo alles Wüſte war, verband ſich der ſpäteren Zeit unmittelbar die Idee des Böſen, darum wurde der Uebergang zu dem bürgerlichen Leben in dem bekannten griechiſchen Wort, das bei Eingehung der Ehen gebräuchlich war, als ein dem Böſen Entflohenſeyn ausgedrückt: *Ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον*. Der Menſch iſt an das geſellige Leben gewieſen, flieht er es und begibt ſich in abſolute Einſamkeit, ſo iſt natürlich, daß gewiſſe Beziehungen, Rapports für ihn entſtehen, die in Geſellſchaft der

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 387. 437. D. H.

Digitized by Google

Menſchen gleichſam zum Schweigen gebracht ſind, ſich nicht äußern können. Denn der Menſch hat Bezug zum Tiefſten wie zum Höchſten, aber der höhere Rapport hält die niederen in ihm gleichſam nieder. Die unglücklichen Perſonen, die früher des Umgangs mit dem Teufel und der Hexerei beſchuldigt wurden, waren meiſt einſam, abgeſchloſſen lebende, einem contemplativen Zuſtand ergebene Perſonen. Alle diejenigen, die durch ihre Beſchäftigung ihr Leben in Einöden und in der Einſamkeit zuzubringen genöthigt ſind, z. B. Schäfer, die den ganzen Sommer hindurch ihre Heerden im Freien weiden, ſind in Ländern, wo die Schafweide im Großen ſeit langer Zeit eingeführt iſt, z. B. im Württembergiſchen in den Augen des Volks mit einer Art von levis notae macula behaftet, das natürliche Volksgefühl hat eine Art von Appreheuſion vor ihnen, als ob ſie, wie der gemeine Mann ſich ausdrückt, mehr könnten als andere Menſchen. Daher ſie an manchen Orten auch als Quackſalber arzneilichen Rath ertheilen. Plinius in ſeiner Naturgeſchichte ſagt von den Wüſten Afrikas: In Africae solitudinibus hominum species subinde fiunt, momentoque evanescunt. Dieß erinnert an den Waldmenſchen des h. Antonius. Dorthin in einſame Oerter, als Behauſung des Vergangenen, wohin die Macht und das Geräuſch des gegenwärtigen Zuſtandes der Dinge noch nicht gedrungen, verwies auch der Grieche ſeinen Pan und die zu ihm gehörigen Weſen, die ſchwermüthigen Ueberbleibſel des früheren Princips. Dorthin ſetzte auch die Imagination der Iſraeliten die Schedim und Seirim, die offenbar eine Art von Pane, Satyrn oder überhaupt paniſcher Weſen ſind, und deren Wohnung man ſich in der Wüſte dachte. Darum ward den Iſraeliten kein Opfer im Freien verſtattet. Jedes Opfer mußte, auch in der Wüſte, vor dem heiligen Zelt gebracht werden. Das Feld, das Weite, gehörte dem allgemeinen, dem ſchrankenloſen Gott. Jehovah war nicht ein ſolcher allgemeiner, ſondern der perſönliche, eben darum auch faßliche und begreifliche Gott, nicht ein Namenloſer, ſondern der einen Namen hat, und der auch eben darum nicht im Freien oder Weiten, ſondern ſchon in einem Haus, oder in der Wüſte wenigſtens in einem Zelt ſich verehren läßt (um ſeine Faßlichkeit anzudeuten),

Digitized by Google

Wer sein Opfer im Freien brachte, wurde nach einer ausdrücklichen Erklärung des mosaischen Gesetzes[1] angesehen, als ob er es den Schedim, jenen panischen Wesen, habe bringen wollen. Der Bock, auf den das Loos für den Asasel fiel, wurde übrigens, wie gesagt, frei und lebendig entlassen, um die Sünde des Volks in das Land der Vergessenheit, in die Wüste zu tragen. Was man übrigens unter dem Asasel sich denken mag, er ist eben dadurch, daß man ihm die Wüste zur Wohnung gab, als ein Wesen der Vergangenheit bezeichnet, wie ja eben dieß auch sein Name andeutet. Hieße es bloß, der Bock sey in die Wüste gesendet worden, so könnte man es als eine bloße einfache Hinwegnahme der Sünde denken. Da er aber zugleich dem Asasel gesendet und freigelassen wurde, so muß man wohl in diesem Gebrauch den Rest einer älteren Superstition vermuthen, wie denn auch der Name Asasel nicht erklärt, sondern als ein dem Volk bekannter vorausgesetzt wird. Es ist für das israelitische Bewußtseyn ein Wesen der Vergangenheit, darum aber doch nicht nichts; wie der Typhon in Aegypten, dem auch die Wüste gehörte, als der überwundene gedacht und doch auch noch durch einzelne Opfer geehrt wurde, seine wenn schon kleine und eingeschränkte Tempel hatte. Die Ansicht der Offenbarung von den andern oder nicht wahren Göttern ist nicht ganz die unserer neuern Erklärer. Die Offenbarung erkennt die Realität des Heidenthums ganz entschieden an, wie ich noch bestimmter zeigen werde, wenn ich auf die christliche Ansicht der Mythologie zu sprechen komme.

Auch bei der Reinigung von dem Aussatz wurde etwas Aehnliches beobachtet. Es wurden zwei Vögel genommen, der eine wurde geschlachtet, der andere in das Blut des geschlachteten getaucht, und dann ins freie Feld entlassen (3 Mos. 14). Alten Naturgottheiten, Wesen jener immer noch mit Sehnsucht betrachteten Vorzeit, wo es kein bürgerliches Gesetz gab und allen alles gemein war, solchen Gottheiten waren im Alterthum an verschiednen Orten freigelassene Heerden, frei weidende Thiere geweiht. Plutarch (im Leben des Lucullus K. 24) erzählt, daß jenseits des Euphrats der persischen Artemis heilige Stiere frei und ohne Hirten geweidet

[1] Levit. 17, 7.

Digitized by Google

haben, gezeichnet mit einer Fackel, dem Zeichen der Göttin. Bekannt sind die sieben Heerden heiliger Stiere, die nach der Odyssee[1] dem Helios (dem Sonnengott) in Sicilien weideten und von den Gefährten des Odysseus geschlachtet wurden. Sueton im Leben Cäsars (81) erzählt, Julius Cäsar habe bei dem verhängnißvollen Uebergang über den Rubicon eine Heerde Rosse geweiht (consecrasse) und sie frei schweifend ohne Hirten entlassen. Wem, welchem Gott diese Rosse geweiht worden, und was diese Entlassung bedeutet, bemerkt der Schriftsteller nicht. Galt sie dem Namenlosen, Allwaltenden, an dessen dunkle Macht bei großen und gefahrvollen Unternehmungen der Mensch am meisten erinnert wird? War dieses Freilassen vom Menschen gezähmter Thiere ein Gebrauch, durch den nach Einsetzung des bürgerlichen, von Gesetzen umschränkten Lebens der Gott des freien Naturlebens versöhnt werden sollte — der Gott, der das Wild hat frei gehen lassen, wie es im Buch Hiob heißt? Ich weiß es nicht. Merkwürdig aber wäre, wenn Julius Cäsar mit jener Freilassung eine königliche, bei Inauguration von Königen gebräuchliche Sitte hätte beobachten wollen. Wenigstens darf man einer ähnlichen bis in unsere Zeit hinein vorgekommenen Sitte der Art gewiß ein hohes Alterthum beilegen. Bei der Krönung der Könige von Frankreich war es gebräuchlich, in der Kathedrale von Rheims eine Anzahl von Vögeln die in Käfigen mitgebracht waren, in dem Augenblick, wo die Krone dem König aufs Haupt gesetzt wurde, frei fliegen zu lassen, etwa als Erinnerung an das freie Naturleben, oder um den heutzutage verlorenen Begriff auszudrücken, daß der wahre König innerhalb der nothwendigen Schranken der bürgerlichen Gesellschaft alles Gebundene löse, das alle befreiende Princip sey.

Durch keine Religion des Alterthums war irgend ein Volk einer so unerträglichen, auf alle seine Handlungen, auf sein ganzes Thun und Lassen sich erstreckenden Knechtschaft unterworfen, als das israelitische, daß man kaum glauben kann, es sey immer und zu jeder Zeit alles beobachtet worden, was dieses religiöse Gesetz vorschrieb. Dieses offenbar Superstitiöse, zugleich schlechterdings Irrationelle und Gottes unwürdig

[1] XII, 127 ff. und 340 ff.

Digitized by Google

Scheinende ſo mancher aufs ſtrengſte gebotenen Gebräuche des iſraelitiſchen Cultus hat von jeher Anſtoß erregt. Bis jetzt gibt es zwei Erklärungsſyſteme. Das erſte iſt das Spencerſche. Spencer nimmt an, in manchen moſaiſchen Gebräuchen habe ſich Gott zu der Denkweiſe der Iſraeliten herabgelaſſen, ja er habe einen oder den andern heidniſchen Ritus ihnen gleichſam nachgeſehen und verſtattet und nur mit der wahren Religion in Verbindung zu bringen geſucht — ad Israelitarum modulum se attemperasse et nonnullos ritus indulsisse. Das andere Erklärungsſyſtem iſt das weit allgemeiner angenommene der ſogenannten typiſchen Theologie, nach welcher die zahlreichen, vom moſaiſchen Geſetz vorgeſchriebenen Handlungen, vorzüglich aber die Opfer, typi, d. h. Vorbilder ſeyn ſollten, die ihre Wahrheit nicht in ſich ſelbſt, ſondern nur in dem hatten, was durch ſie vorgebildet wurde, in Chriſto, und zumal in dem großen Opfer des neuen Teſtamentes.

Was Spencers Syſtem betrifft, ſo kann es in der Art, wie er es vorträgt, freilich nicht vertheidigt werden. Er ſieht im Heidenthum ſelbſt keine Nothwendigkeit. Natürlich alſo, daß er in dem heidniſchen Grund des Moſaismus auch keine Nothwendigkeit ſehen kann, wie dieß unſere Anſicht iſt. Von der andern Seite war es eine Beſchränktheit, wenn man dieſes Syſtem, welches wenigſtens das Heidniſche in manchen Ceremonien und Vorſchriften erkannte, darum verurtheilte, weil es die typiſche Bedeutung ausſchließe. So mußte man freilich urtheilen, weil man gewöhnt war, das Heidenthum außer aller Beziehung auf das Chriſtenthum zu denken. Aber das Chriſtenthum war nicht weniger die Zukunft des Heidenthums als des Judenthums, und nicht dieſes allein iſt vorbildlich; auch das Heidenthum enthielt Vorbilder des Verhältniſſes, das in ſeiner Wahrheit erſt durch Chriſtus erſchienen iſt. Ja das eigentlich Typiſche des Moſaismus iſt eben das Heidniſche in ihm. Man vergißt ganz, daß jede Offenbarung ſchon einen urſprünglichen, ſubſtantiellen Inhalt des Bewußtſeyns vorausſetzen muß, den ſie ſelbſt nicht aufheben darf, weil ſie nur an ihm und in ihm das Bewußtſeyn des Wahren hervorbringen kann. Dieß iſt, wie geſagt, die nothwendige Schranke aller Offenbarung, die nicht fällt, ohne

Digitized by Google

daß sie selbst aufgehoben wird, wie sie denn in Christo aufgehoben worden.

Vergleicht man den Inhalt des mosaischen Gesetzes mit dem Inhalt der Geschichte des jüdischen Volks, so wird man geneigt, jenes für das bloße Ideal einer religiösen Verfassung zu halten, wie es in der Wirklichkeit nie existirt hat. Dem Gesetz nach, in der Theorie, Monotheisten, sind die Kinder Israel in der Praxis fast ohne Unterbrechung Polytheisten. Die Substanz ihres Bewußtseyns ist durchaus Heidenthum, die wahre Religion nur das Accidentelle, d. h. aber eben das Geoffenbarte ihres Bewußtseyns. Auch haben sie so ziemlich alle Stufen des Polytheismus durchlaufen. Von der melaecheth haschamaim, der Himmelskönigin, mit der aller wirklicher Polytheismus anfing — von Baal und Astharoth bis zu den Greueln der Phönikier und der kananitischen Völkerschaften, sogar bis zum zweiten Wendepunkt der Mythologie, der Kybele (auch diese ist noch nachweislich unter dem Namen Miplezeth[1], der offenbar ein weiblicher ist) fehlt keine der mythologischen Stufen. Der Hang zur Abgötterei, wie man gewöhnlich sich ausdrückt, wodurch aber der Schein entsteht, als wäre der Monotheismus das Ursprüngliche gewesen, der Polytheismus das Zufällige und Secundäre, während es sich eigentlich umgekehrt verhält (der Polytheismus ist das zu Grunde Liegende, Ursprüngliche, der Monotheismus das Secundäre, im Gegensatz mit jenem Aufgestellte), aber dieser sogenannte Hang ist keineswegs bloß in dem roheren Theil des Volks, es sind die Gebildeten, die Könige, die vorausgehen, unter diesen selbst der, dessen Regierung für das goldne Zeitalter der hebräischen Literatur und Kunst gilt, dessen Weisheit noch jetzt sprichwörtlich im ganzen Orient ist. Wenn der Polytheismus nicht wirklich etwas scheinbar Gebildeteres, Entwickelteres war als die Einfalt der alten Religion, wie war es möglich, daß ein König von Salomos Weisheit sich bethören ließ? Das ganze Volk hat es, wie aus mehreren Stellen zu schließen, als Entbehrung empfunden, daß es nicht wie die andern Völker thun, d. h. die neuen Götter, wie sie genannt werden, die Götter einer späteren entwickelteren

[1] 2 Chron. 15, 16; vergl. 1 Kön. 15, 13.

Digitized by Google

Zeit anbeten durfte. Von der eigentlichen Abgötterei muß jedoch ein anderer Fehler unterschieden werden, daß zwar Jehovah, aber unter einem Bildniß, verehrt wurde. Dieß ist die Sünde Jerobeams, der nach der Theilung des Reichs aus politischen Gründen, um die Israeliten vom Besuch der hohen Feste in Jerusalem abzuhalten, in Bethel und Dan zwei güldene Kälber aufstellen ließ, in denen übrigens doch der wahre Gott verehrt werden sollte. Hier ist ja nun die heidnische Grundlage offenbar, die schon in der Wüste einmal sich geltend gemacht hatte und von Aegypten her mitgebracht war. Dieser Bilderdienst wird zwar eine Sünde genannt, aber von der eigentlichen Abgötterei doch unterschieden[1]. Der Hang zur Abgötterei, wie man sich ausdrückt, ist unter den Juden auf einmal verschwunden, wie sie aus dem babylonischen Exil zurückkommen. Man erklärt dieß gewöhnlich daraus, daß die Juden (bekanntlich waren es nur die zwei Stämme Juda und Benjamin, die überhaupt aus dem Exil zurückkehrten; wohin die nach Assyrien geführten Stämme gekommen und sich verloren, ist bis jetzt nicht ausgemacht), daß die Juden während des Exils mit den Persern in Berührung gekommen seyen, unter denen eine geistigere Religion, eine Art von Monotheismus geherrscht habe. Aber das Merkwürdige dieser Erscheinung ist, daß jene Anwandlungen, jene Hinneigung zum Polytheismus unter dem jüdischen Volk eben um die Zeit verschwinden, in welcher der mythologische Proceß in der Menschheit überhaupt sein Ziel erreicht hat. Dieß Zusammentreffen ist ein Beweis, daß der Polytheismus nichts Zufälliges, daß er eine Art von allgemeiner Krankheit und wie eine Seuche war, die ihren bestimmten Verlauf hatte, und von der nicht bloß ein einzelnes Volk oder einzelne Völker, sondern das ganze Menschengeschlecht ergriffen war, der auch das auserwählte Volk sich nicht entziehen konnte, bis der Proceß an der übrigen Menschheit seine Kraft verlor.

[1] Vergl. 1 Kön. 16, 31., wo es von Ahab heißt, er sey von der Sünde Jerobeams sogar zum Baalsdienst (dem wirklichen Götzendienst) fortgegangen. Von Joram, Ahabs Sohn, wird gesagt, er habe wenigstens die Bildsäule Baals wieder hinweggeschafft (2 Kön. 3, 2).

Digitized by Google

Aus allem dem erhellt alſo, daß es, um das dem Heidniſchen Analoge in den moſaiſchen Geſetzen und Einrichtungen zu erklären, keiner Herablaſſung, Condescendenz Gottes bedarf, wie ſie Spencer annimmt. Vielmehr iſt das moſaiſche Geſetz ſelbſt der größte Beweis für die Realität des Heidenthums. Der Moſaismus iſt gleich unbegreiflich, wenn man nicht die Realität des Heidenthums, und wenn man nicht auf der andern Seite die wirkliche Offenbarung in ihm erkennt. Die Offenbarung konnte die einmal objektiv geſetzte Spannung (die Spannung, aus welcher der mythologiſche Proceß hervorging) nicht unmittelbar aufheben; das Bedürfniß, die erzürnte Gottheit durch Opfer zu verſöhnen, dieſes Bedürfniß iſt nicht durch die Offenbarung erregt. Die Anordnungen Moſis ſetzen weder die Opfer überhaupt noch ſelbſt die einzelnen Opfer ein, ſondern geben nur direktive Vorſchriften für dieſelben. In den ſpätern Büchern, in den Propheten, aus welchen ſchon die Potenz der Zukunft, der Geiſt, ſpricht (das moſaiſche Geſetz entſpricht der dionyſiſchen Periode — das Prophetenthum geht über das Geſetz hinaus, es verhält ſich zum Geſetz, wie die Myſterien zur Mythologie; ſo wenig man ſich vorſtellen durfte, die helleniſche Religion würdig und ganz umfaßt zu haben, wenn man die Myſterien nicht in Betracht gezogen hätte, ſo wenig iſt auch die altteſtamentliche Religionsverfaſſung ohne ihre andere nothwendig ergänzende und erſt völlig erklärende Seite, das Prophetenthum, zu verſtehen, ein Inſtitut, das ſich zwar vorübergehend und partiell, nämlich immer in gewiſſen Momenten, auch bei anderen Religionen findet, aber ſo bleibend, ſo weſentlich, ſo unzertrennlich mit keiner verknüpft iſt, wie mit der moſaiſchen) — alſo in den Propheten weiſt der Jehovah ſelbſt die Opfer als von ihm gewollte von ſich ab: „Was ſoll mir die Menge eurer Opfer, ich bin ſatt der Brandopfer von Widdern und des Fettes von Lämmern, und habe kein Gefallen am Blute der Farren, der Lämmer und Böcke — ich bin derſelben überdrüſſig, ich bin müde, es zu leiden" (Jeſaias 1, 11. 14). Weit entfernt, das Typiſche des moſaiſchen Geſetzes zu leugnen, möchte ich es vielmehr im Heidenthum ſelbſt ſchon anerkannt ſehen, um ſo mehr erkenne ich es im Alten Teſtament. Aber das Typiſche iſt nicht

absichtlich hineingelegt, was zum Theil zu den kleinlichsten Deutungen geführt hat. In jeder Bewegung, die ein bestimmtes Ziel hat, wirkt dieses Ziel schon selbst als causa finalis mit. Von Anfang der Bewegung ist das seyn Sollende mitgesetzt, und das seyn Sollende ist auch schon ein Seyn. Das Ziel der ganzen Natur ist das Menschliche, insofern wirkt das Menschliche schon in der Natur (als causa finalis); daher finden sich in der Natur Präformationen menschlicher, sittlicher Verhältnisse, z. B. in der gesellschaftlichen Verfassung der Bienen, die man mit Recht einen Staat genannt hat. So zielen wirklich alle Opfer nur auf jenes letzte große Opfer, das Heidenthum und Judenthum zugleich aufheben sollte. Das Blut der Rinder und Böcke, heißt es (Hebr. 9, 13. 14.), und die Asche der verbrannten Kuh brachte nur äußerliche Reinigung hervor. Das Blut Christi, der in Kraft des heiligen Geistes (der ihm folgenden dritten Person) sich selbst, ein unbeflecktes Opfer, Gott darbrachte, befreit das Innere, das Gewissen selbst von der Nothwendigkeit todter Werke, und setzt es in den Stand dem lebendigen Gott zu dienen. Weil diese Opfer den eigentlichen Grund des Unfriedens mit Gott nicht aufheben konnten, und daher beständig wiederholt werden mußten, so waren sie eben darum nur Schatten, aber doch Schatten der künftigen großen und absoluten Versöhnung, unmittelbare Vorbilder im Alten Testamente, bloß mittelbare freilich im Heidenthum. Aber obwohl bloß Schatten und Vorbilder des Zukünftigen, hatten die Opfer des Alten Testaments darum doch, oder sie hatten vielmehr eben deßwegen für ihre Zeit reelle Bedeutung; diese konnte man in neuerer Zeit nicht mehr begreifen, überlegte aber nicht, daß wenn jene Opfer keine reelle Bedeutung hatten, dann nothwendig auch das, wovon sie Vorbilder, seine reelle Bedeutung verlor, wie dieß bald genug geschah, indem zuletzt auch die Idee der Versöhnung überhaupt, also auch der Versöhnung durch Christus als bloß heidnisch erklärt wurde, womit man eben die Idee des schlechterdings nicht Reellen, nicht Objektiven verband [1].

[1] Einer meiner HH. Zuhörer hat mir schriftlich die früher schon gemachten Aeußerungen (im Judenthum sey das Verhältniß zu Gott ein bloß äußerliches,

Digitized by Google

Der Apoſtel Paulus läßt dem Moſaismus nicht mehr Realität, als er auch dem Heidenthum zuſchreibt. So heißt es im Galaterbrief (4, 1 ff.): Solange der Erbe unmündig iſt, iſt er unter Vormündern und Pflegern bis auf die vom Vater vorbeſtimmte Zeit. Alſo auch wir, da wir unmündig waren, waren wir unter die kosmiſchen Elemente (die bloß kosmiſchen Potenzen — στοιχεῖα τοῦ κόσμου) gefangen. Da aber die Zeit erfüllt war, ſandte Gott ſeinen Sohn, der vom Weibe geboren

nicht ein innerliches, freies und kindliches, es liege der äußeren Verſöhnung mit Gott immer noch der Unfriede zu Grunde) als im Widerſpruch mit dem A. T. ſtehend bezeichnet. Was nun jene Behauptungen betrifft, 1) die von dem bloß äußeren, knechtiſchen Verhältniß, ſo kann der Hr. Verf. wohl nicht verlangen, daß ich von meinem Standpunkt hierüber anders denke als der Apoſtel Paulus, der wohl eine tiefere Einſicht in das Judenthum hatte als er und als ich, und der von dem knechtiſchen Geiſt deſſelben ſpricht, z. B. wenn er (Röm. 8, 15) ſagt: Ihr habt nicht einen knechtiſchen Geiſt empfangen, daß ihr euch abermal fürchten müßtet, ſondern einen kindlichen Geiſt; der die Galater (5, 1) ermahnt: So beſtehet nun in der Freiheit, wozu euch Chriſtus befreit hat, laßt euch nicht wieder in das knechtiſche Joch fangen — was er unter dem knechtiſchen Joch verſteht, ſieht man aus dem gleich Folgenden, wo er fortfährt: Ich, Paulus, ſage euch, wo ihr euch beſchneiden laſſet, ſo iſt euch Chriſtus kein nütz, denn wer ſich beſchneiden läßt, iſt ſchuldig das ganze Geſetz zu thun. Jenes knechtiſche Joch iſt alſo nichts anderes als das Ganze des moſaiſchen Geſetzes. — Daß 2) die Verſöhnung im A. T. nur eine ſolche war, welche die innere Entzweiung, den Unfrieden mit Gott im Innern nicht aufhob, iſt ebenſo Lehre der Apoſtel, und erhellt eben daraus, daß die Opfer immer wiederholt werden mußten. Der ganze Hebräerbrief, der einen des Geſetzes tiefkundigen Verfaſſer anzeigt, iſt in dieſem Sinne geſchrieben. Dagegen gebe ich meinem Herrn Zuhörer allerdings zu, daß Stellen im A. T. genug vorkommen, welche Liebe zu Gott, freiwilligen Gehorſam fordern. Einzelne Strahlen der höheren Verſöhnung brechen allerdings durch, vorzüglich in den Propheten oder den prophetiſchen Stellen. Dieß erklärt ſich eben aus dem Gegenſatz, den wir ſelbſt in der altteſtamentlichen Verfaſſung nachgewieſen haben, aus dem Gegenſatze zwiſchen dem, was in ihr unabhängig von der Offenbarung, als deren Vorausſetzung, und was eigentliche Offenbarung iſt. Das Letzte iſt als durchbrechend vorzugsweiſe in den Propheten, im Geſetz nur verhüllt. Das Prophetenthum an ſich ſchon war eigentlich die dem Geſetz entgegengeſetzte Potenz — gleichſam das Dionyſiſche im Alten Teſtament. Indem der Jude ſeine durch das Geſetz vorgeſchriebenen Opfer brachte, folgte er eigentlich derſelben Nothwendigkeit, demſelben Impuls, dem auch die Heiden bei ihren Opfern folgten; alles, wodurch ſich jene von dieſen unterſchieden, war das Prophetiſche in ihnen, war die Zukunft, die ſie andeuteten.

Digitized by Google

und ſelbſt dem Geſetz unterthan gemacht wurde, daß er uns, die unter dem Geſetz waren, loskaufe und uns das kindliche Verhältniß wiedergebe. Paulus ſpricht hier ohne Unterſcheidung von Heiden und Juden (wir und uns, die Galater waren früher Heiden). Zu der Zeit, ſagt er, da ihr Gott nicht erkanntet, dientet ihr denen, die nicht von Natur Götter ſind; nun ihr Gott erkennet, wendet ihr euch wieder zu den ſchwachen und dürftigen Elementen (ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα). Dieſe ſchwachen und dürftigen Elemente waren aber jüdiſche.

Es wäre hier wohl der Ort, die Frage aufzuwerfen, wie unter allen andern Völkern gerade das Volk Iſrael zum Träger göttlicher Offenbarungen auserwählt worden. Geſchichtlich ſchrieb ſich dieß allerdings von den perſönlichen Vorzügen ihres Stammvaters und den ſchon dem Abraham geſchehenen Verheißungen her. Aber abſolut betrachtet, kann man keinen andern Grund der Erwählung Iſraels finden als den, daß das iſraelitiſche Volk nach dem Maßſtab der andern Völker gerade am wenigſten beſtimmt war eine eigne Geſchichte zu haben, am wenigſten erfüllt von jenem Weltgeiſt, der die andern Nationen zur Stiftung der großen Monarchien hinriß, das, unfähig ſich einen großen, immer dauernden Namen in der Weltgeſchichte zu erwerben, eben aus dieſem Grunde mehr ſich eignete, der Träger der göttlichen Geſchichte (im Gegenſatz der Weltgeſchichte) zu ſeyn; denn ſo ſchlaff und weich zeigte ſich dieſes Volk, daß es trotz der ausdrücklichen göttlichen Befehle nicht einmal das ihm beſtimmte Land völlig eroberte, und ſo in Berührung mit den abgöttiſchen Völkern blieb, anſtatt, wie ihm befohlen war, einſam zu wohnen, wie ſein Gott einſam war; gleichwie auch dieß merkwürdig iſt, daß dieſes Volk den Verführungen der andern abgöttiſchen Völker faſt beſtändig unterlag, während ſich kaum eine Spur nachweiſen läßt, daß es durch ſeine Verfaſſung und ſeinen Gottesdienſt irgend eine religiöſe oder moraliſche Wirkung auf die andern Völker ausgeübt hat. Von der andern Seite, wenn dieſes Volk das begünſtigte ſcheinen konnte, hat es dieſen frühern Vorzug in der Folge theuer bezahlt. Das Judenthum war eigentlich nie etwas Poſitives, es kann nur entweder als gehemmtes Heidenthum, oder als potentielles, noch verborgenes Chriſten-

Digitized by Google

thum bestimmt werden, und gerade diese Mitte ward ihm verderblich. In den Juden war das Kosmische, das Natürliche, das sie mit den andern Völkern gemein hatten, zur Hülle des Zukünftigen, Uebernatürlichen geworden, aber eben dadurch war es auch selbst geheiligt. Um so schwerer war ihnen, sich von ihrem rituellen Gesetz und diesem doch eigentlich bloß kosmischen Element loszumachen. Eben das ins Christenthum aufgenommene Heidnische — der menschliche Sohn Gottes — machte ihnen das Christenthum schwer, den Heiden war der Zugang leichter gemacht. Mit Wehmuth sagt der Apostel im Brief an die Römer (Kap. 9): Ich rede die Wahrheit in Christo, daß ich großes Leid und Schmerzen ohne Unterlaß empfinde in meinem Herzen, daß ich wünsche, selbst verbannt, selbst Anathema zu seyn für meine Brüder, meine Verwandte nach dem Fleisch, deren die Kindschaft war und die Herrlichkeit und der Bund, das Gesetz, die Gottesdienste und die Verheißungen, welcher auch sind die Väter, von denen Christus herkommt. Mit gleicher Wehmuth sagt er in demselben Brief: Blindheit ist einem Theil von Israel widerfahren, so lange, bis die Fülle der Heiden eingegangen ist; wo also deutlich gesagt ist, daß eher die Gesammtheit der Heiden den Zugang zu dem Christenthum finde, als Israel es erkennen werde. Und an einer andern Stelle: Bis auf den heutigen Tag, wenn Moses gelesen wird, hängt die Decke vor ihren Herzen und bleibet unaufgedeckt auf dem A. T., wenn sie es lesen. Allerdings war Christus in gewissem Sinn mehr für die Heiden, als für die Juden[1]. Dieß

[1] Da durch das Christenthum eigentlich die Heiden herbeigebracht wurden, so war das Christenthum gewissermaßen eine Einführung des Heidenthums (der Potenz des Heidenthums) in den Mosaismus. — Christus ist aus dem Judenthum für sich nicht zu begreifen. Jenes gibt die Materie seiner Existenz, aber Er selbst ist eigentlich die dem Judenthum fremde Potenz des Heidenthums. Darum mußten die Juden seine Materie zerstören (tödten), und aus der zerstörten erst erhob sich die Potenz des Heidenthums frei, wie er erst am Ende sagt: *πάντα τὰ ἔθνη*. Das Gleiche drückt sich beim Nachtmahl aus und in dem Wort vom Korn, das in die Erde fallen muß, damit es viele Früchte bringe, Joh. 12, 24., vergl. V. 32; besonders gehört hieher auch V. 35: *ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστιν*. Joh. 7, 35 deutet vielleicht auf ein Bewußtseyn der Juden, daß er ihnen nicht angehöre. (Vergl. unten, S. 189.)

Digitized by Google

empfanden alſo die Juden. Die Wirkung Chriſti auf die Heiden, die auf dieſe Art Theil bekamen an der Offenbarung und den Verheißungen, erregte ihren Neid. Sie ſahen Chriſtum bloß an als für die Heiden geſendet, nicht, wie in ſpätern Zeiten, als Betrüger, ſondern eher vielleicht als eine Emanation vom Princip des Heidenthums, und das Chriſtenthum ſelbſt nur als eine Modification des Heidenthums [1]. Indem ſie den Uebergang zum Chriſtenthum verſahen und verſäumten, ſchloſſen ſie ſich von dem großen Gang der Geſchichte aus. Sie mußten aufhören ein Volk zu ſeyn, unter die andern Völker zerſtreut und zerſtiebt werden. Sie waren nur etwas als die Träger der Zukunft. Sowie der Zweck erreicht, wird das Mittel ein zweckloſes. Wie die Hülſe vom Winde verweht wird, wenn das lebendige Korn, das ſie in ſich trägt, heraus iſt, ſo wurde das jüdiſche Volk auseinander geweht, und hat ſeitdem keine eigne, ſelbſtändige Geſchichte mehr; es iſt im eigentlichen Sinn ausgeſchloſſen von der Geſchichte.

Es wäre gewiß ein ſehr verkehrter Weg, die Iſraeliten von der väterlichen Religion abzuziehen, um ihnen dafür eine ſogenannte allgemeine, das heißt eine abſolut ungeſchichtliche und bloß theiſtiſche Religion zu geben. Solange ſie an ihrer väterlichen Religion halten, haben ſie noch immer einen Zuſammenhang mit der wahren Geſchichte, dem wahren, göttlich gewollten Proceß, der zugleich das wahre Leben iſt, und dem ſich niemand ungeſtraft entziehen kann. Völlig abgebrochen und abgeriſſen von dieſem Zuſammenhang würden ſie nie wieder einen Anknüpfungspunkt finden, und wären nur auf andere und ſchlimmere Weiſe, was ſie jetzt ſind, nämlich wie ſo viele in unſerer Zeit, die ebenfalls allen Zuſammenhang mit der Geſchichte verloren haben, und die, wie ſie, wie die Juden, extorres und exsules ſind, Heimathloſe und Verbannte, die nirgends Ruhe finden. Eine allgemeine Bekehrung der Juden zum bloßen Theismus oder der reinen ſoge-

[1] „Mögt ihr aus den Heiden Gekommene ihn anbeten, ſagt der Jude Tryphon, wir aber, Verehrer des Gottes, der dieſen (Chriſtus) ſelbſt gemacht hat, brauchen weder ihn zu bekennen, noch ihn anzubeten". Neander, Kirchengeſchichte, erſte Abth. erſten Bands, S. 380.

Digitized by Google

nannten Vernunftreligion iſt auch ſchwerlich zu erwarten. Sie ſind auch jetzt — nur in anderm Sinn — das vorbehaltene Volk, vorbehalten dem Reich Gottes, in das ſie am ſpäteſten einzugehen beſtimmt ſind, damit auch hier jene erhabene göttliche Ironie ſich behaupte, und die die Erſten waren, die Letzten ſeyen. Aber ſo gewiß die Verheißungen nicht trügen können, die ihnen auf eine ferne Zukunft gegeben ſind, ſo gewiß wird der Tag kommen, wo ſie wieder an- und in jene göttliche Oekonomie aufgenommen werden, von der ſie jetzt ausgeſchloſſen und wie vergeſſen ſind. Wann dieſer Tag komme, dieß gehört, wie die letzten Entwicklungen des Chriſtenthums ſelbſt, zu den wirklichen Geheimniſſen. Inzwiſchen iſt es der beſſern Einſichten würdig, ihnen die nothwendigen Rechte nicht länger vorzuenthalten. Uebrigens bleibt auch dem menſchlichſt Geſinnten für dieſe Nation zuletzt nur der Wunſch, mit dem der ſonſt nicht lobenswerthe Papſt Johann XXIII., als er in die Stadt Koſtnitz zum Concil einritt, die Anrede der ihm entgegenkommenden und ihr Geſetzbuch entgegentragenden Juden erwiederte: Auferat Deus omnipotens velamen ab oculis vestris.

Digitized by Google

Dreißigste Vorlesung.

Bis jetzt also war von der Präexistenz der Persönlichkeit die Rede, die in Christo erscheinen sollte; jetzt sind wir bis auf den Zeitpunkt der wirklichen Erscheinung dieser Persönlichkeit gekommen. Dieser Zeitpunkt war ein voraus bestimmter („als die Zeit erfüllt war"). Erst mußte alles geschehen seyn, was bloß äußerlich geschehen konnte. Das entgegengesetzte Princip bloß äußerlich zu überwinden, dazu bedurfte es keiner Kraft und also auch keiner Erscheinung aus der Höhe. Das konnte auch durch den bloß natürlichen Proceß geschehen; dieser bloß äußere, exoterische Proceß, der die Ursache der mythologischen Vorstellungen und des Heidenthums selbst ist, mußte zu Ende seyn. Das erklärte Ende desselben (ich sage, das erklärte, nicht das bloße Ende überhaupt, sondern das erklärte, auch äußerlich offenbare) war mit dem Römerthum erreicht. Die vollkommene Indifferenz gegen diesen Proceß stellt das spätere römische Bewußtseyn dar, das selbst keinen Moment des Processes mehr repräsentirte, in dem aber alle früheren zusammenflossen, und das die Unmöglichkeit weiter fortzuschreiten eben dadurch zeigte, daß es, wie alles, das nicht mehr fortschreitet, in die Vergangenheit zurückgriff, selbst die altorientalischen Religionen wieder erweckte, mit deren Superstitionen schon zur Zeit der ersten Cäsaren ganz Rom erfüllt war. Ein allgemeines Gefühl war über die damalige Welt verbreitet, daß etwas völlig Neues und Unerwartetes kommen müsse, etwas das niemand ahnden könne. Die ganze Welt und selbst die Macht der

Digitized by Google

früheren Religionen war gleich verstummt vor der äußeren, politischen Uebermacht der Römer. Die Welt war still und harrte der Dinge, die da kommen sollten. Das Christenthum war unmerklich im Schoß der römischen Gewalten selbst entstanden, und hatte in der ersten Zeit noch nichts an dem äußern Zustand der Dinge verändert. Der Unterschied zwischen den wichtigsten Völkern der Erde nicht nur, sondern auch der Unterschied zwischen Juden und Heiden war durch das römische Weltreich schon äußerlich aufgehoben, ehe er innerlich aufgehoben werden sollte. Dieses äußere Weltreich war gleichsam der Boden, in den der Same des göttlichen Reiches gesäet werden sollte. Zugleich mußte also auch der jüdische Particularismus unter dem römischen Joch seiner Exspiration nahe gebracht seyn. Dieß erst war die vorgesehene Zeit. Als nun diese Zeit erfüllt war, da, wie der Apostel in der früher angeführten Stelle sagt, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und selbst unter das Gesetz (das äußere Gesetz) gethan. Hiemit sind wir also in unserer Entwicklung bis auf den Moment des Offenbarwerdens Christi, und demnach zunächst auf den Moment seiner Menschwerdung geführt. Wir sind damit bei dem eigentlich wichtigsten und wesentlichsten Moment dieser ganzen Entwicklung angekommen, daher es wohl ganz in der Ordnung seyn wird, unserer Untersuchung einige allgemeine Bemerkungen vorausgehen zu lassen.

Die nächste ist wohl die, daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes allgemein als ein mysterium imperscrutabile, als ein schlechthin unerforschliches Geheimniß angesehen wird, das man eben darum auch nicht zu ergründen suchen solle, oder über das einen wissenschaftlichen Aufschluß zu suchen, schon an sich Vermessenheit sey. Bedenken wir indeß, daß so manches andere, das vermöge einer nicht weniger allgemeinen und alten Tradition für nicht minder verschlossen und unzugänglich gehalten wurde, uns seitdem dennoch zugänglich und verständlich geworden, daß was sonst von Menschen gesagt wird: non omnia possumus omnes, auch von Zeiten gilt, daß alles von den ersten Principien abhängt, und es, wenn diesen eine Erweiterung widerfahren, am Ende nicht zu verwundern ist, wenn auch in entfernteren Dingen manches,

Digitized by Google

das zuvor unbegreiflich ſchien, begreiflich wird, — bedenken wir dieß, ſo werden wir uns auch im gegenwärtigen Fall durch die allgemeine Verſicherung von Unerforſchlichkeit nicht ohne weiteres zurückſchrecken laſſen.

Zur näheren Verſtändigung will ich übrigens noch eine allgemeine Bemerkung vorausſchicken.

Man hat von jeher in Bezug auf die ſogenannten Geheimniſſe der Religion theils Fragen, die man nicht zu beantworten wußte, damit zurückgewieſen, theils die Klagen über die abſolute Unbegreiflichkeit dieſer Geheimniſſe damit zu beſchwichtigen geſucht, daß es auch in der Natur, die uns doch vor Augen liege, ſo manche für uns undurchdringliche Geheimniſſe gebe, daß wir uns z. B. ſchlechterdings beſcheiden müſſen, das Fortpflanzungsvermögen organiſcher Weſen zu erklären. Bei dieſer ſehr gewöhnlich und auch jetzt noch oft gebrauchten Inſtanz iſt aber überſehen worden, daß hier ganz Diſparates verglichen wird. Es könnte ſehr wohl ſeyn, daß in der Natur ein Grund, ein Princip wäre, das ein ſeiner Natur nicht zu wiſſendes iſt, in dem Fall aber iſt es ja eben damit erkannt, daß es als das ſeiner Natur nach nicht zu Erkennende beſtimmt iſt. Angenommen und vorausgeſetzt, die allgemeine Schwere ſey die erſte negative Bedingung alles äußeren und ſinnlichen Seyns, ſo iſt leicht einzuſehen, daß wir die Schwere nicht auf dieſelbe Art zu erkennen vermögen, wie wir dieſes Aeußere ſelbſt erkennen, von dem es die Bedingung iſt. Allein indem wir dieß einſehen, ſo iſt eben damit die Schwere ſelbſt begriffen. Jenes allgemeine Prius der Natur, das Ihnen aus früheren Verhandlungen bekannt iſt, kann nur geſehen und alſo auch nur gewußt werden, indem es nicht geſehen und alſo auch eigentlich nicht gewußt wird. Denn entweder denken wir es in ſeiner abſoluten Bloßheit, alſo entkleidet von allen begreiflichen Eigenſchaften, ſo iſt es das ſeiner Natur nach nicht zu Sehende. Laſſen wir es aber mit ſolchen Eigenſchaften bekleidet ſeyn, ſo iſt es nun zwar ſichtbar, aber nur indem es zugleich zugedeckt iſt, nämlich eben durch jene Eigenſchaften, die ihm angethan ſind, mit denen es afficirt iſt; es iſt alſo nur ſichtbar, inwiefern es eigentlich nicht geſehen wird, und umgekehrt, inwiefern es geſehen wird, wird es eigentlich nicht geſehen.

Digitized by Google

Der Charakter der ganzen Natur iſt, ein Unſichtbar-Sichtbares zu ſeyn. Von dieſem Charakter der Natur iſt nun aber keine gültige Anwendung auf dasjenige zu machen, was rein dem Reiche des Gedankens angehört und gar nicht unter die Sinnenanſchauung fallen kann. Denn wenn man z. B. ſagt, die Entſtehung der organiſchen Weſen iſt mit dem dichteſten Schleier bedeckt, ſo meint man damit nicht, daß man gar nichts davon ſehe. Denn der Vorgang wenigſtens oder die Reihe der Vorgänge bei der Bildung und Entſtehung eines Lebendigen iſt uns nicht unbekannt, ſeitdem von Naturforſchern, deren großes Verdienſt Ihnen allen bekannt iſt, das bebrütete Ei in allen Momenten ſeiner Entwicklung beobachtet worden. Wir wiſſen wenigſtens was vorgeht, wenn wir es auch nicht erklären, d. h. wenn wir nicht die ganze Verkettung und das Ineinandergreifen der in dieſem Proceß wirkenden Urſachen angeben können. Nun handelt es ſich hier auch von einem Faktum, dem der freiwilligen Menſchwerdung Chriſti. Dieſe iſt keine Sache der ſinnlichen Anſchauung. Könnten wir nun auch keinen Gedanken damit verbinden, ſo hätten wir an dem Faktum gar nichts. Wir müſſen es alſo wenigſtens denken, wir müſſen wenigſtens verſtehen, was unter demſelben gemeint ſey. Erſt dann wären wir ſo weit, als wir in dem andern Fall mit der Anſchauung ſind. Bei aller angeblichen Unerforſchlichkeit des Geheimniſſes der Menſchwerdung kann man alſo doch der Forderung ſich nicht entziehen, anzugeben, welchen Sinn man damit verbinde — und wirklich hat man auch ſchon immer in der Theologie einen Sinn damit zu verbinden geſucht, und die Frage kann nur ſeyn, ob der damit verbundene in anderer Hinſicht ein zuläſſiger ſey. Und ſo will ich denn der bisherigen allgemeinen Bemerkung noch eine zweite beifügen, daß nämlich, geſetzt auch es müßte vorläufig völlig zweifelhaft bleiben, ob ſich über die Menſchwerdung jener ſeit Weltzeiten präexiſtirenden Perſönlichkeit etwas beſtimmen laſſe, daß doch dann ſelbſt wenigſtens zu ſagen ſeyn müßte, wie ſie nicht beſtimmt werden könne. Bei Gegenſtänden aber, die wenigſtens in gewiſſen Schranken eingeſchloſſen ſind, iſt ſchon dieß ein großer Schritt zur endlichen Beſtimmung derſelben, zu wiſſen, was ſie nicht ſind, oder wie ſie nicht beſtimmt werden können.

Digitized by Google

Nach dieſen vorläufigen Bemerkungen alſo werde ich zuerſt von der gewöhnlichen Art, die Menſchwerdung vorzuſtellen, ausgehen, und ſodann ſehen, was vermöge unſerer Vorausſetzungen ſich über dieſelbe aufſtellen läßt.

Eine ſchon ſeit längerer Zeit gewöhnliche Vorſtellung iſt, daß man ſagt: der Menſch Jeſus ſey durch unmittelbare göttliche Allmacht erſchaffen worden. Mit dieſem durch göttliche Allmacht beſonders erſchaffenen Menſchen habe ſich dann die höhere Natur oder die zweite göttliche Perſönlichkeit auf das innigſte und vollkommenſte, bis zur Identität der Perſon, oder ſo verbunden, daß man ſagen könne: eine und dieſelbe Perſon ſey Gott und ſey Menſch. — Man war gewiſſermaßen genöthigt, ſich ſo auszudrücken, als habe die göttliche Perſon eine von ihr unabhängig vorhandene, alſo erſchaffene menſchliche Natur bloß angenommen oder angezogen, weil man verhindern mußte, daß nicht die reine Gottheit ſelbſt eine Veränderung, ja eine Verwandlung erlitten zu haben ſcheine. Man mußte die Sache ſo vorſtellen, als wäre nicht die Gottheit in die Menſchheit übergegangen, ſondern als wäre zu der reinen Gottheit bloß etwas hinzugekommen. Videndum erat, wie der gelehrte Petavius ſich ausdrückt, ne pura divinitas mutata ſuisse videretur, sed ad eam simpliciter aliquid accessisse. Darum mußte der Menſch Jeſus, da er auch nicht auf dem natürlichen Wege der allgemeinen Zeugung entſtanden ſeyn konnte, beſonders erſchaffen ſeyn. Wenn A zu B wird, ſo kann man ſagen, daß A ſich verändert hat: kommt aber B zu A bloß hinzu, ſo daß jetzt nicht mehr A allein, ſondern A + B geſetzt iſt, ſo folgt nicht nothwendig, daß A dadurch in ſich verändert worden, es kann in ſich ſelbſt bleiben, was es iſt, es hat nur ein neues Verhältniß eingegangen, das zuvor nicht war, nicht aber iſt es in ſich ſelbſt ein anderes geworden. Nun ſehen Sie aber ſogleich: nach der von uns aufgeſtellten Anſicht von der Präexiſtenz des Sohnes fällt jene Schwierigkeit ganz hinweg. Wir haben, um dieß zuerſt bemerklich zu machen, eine Präexiſtenz des Sohns im eigentlichen Sinne begründet. Denn das ewige Gottſeyn des Sohns könnte nur uneigentlicher Weiſe eine Präexiſtenz des Sohns genannt werden. Bei Präexiſtenz wird immer an einen beſtimmten

Digitized by Google

Zuſtand gedacht, es wird damit etwas Relatives ausgedrückt; die reine Gottheit iſt aber über alle bloße Zuſtändlichkeit erhaben. Allein wir kennen jene Perſönlichkeit wirklich in einem wirklichen, früheren Zuſtand, in den ſie noch dazu nicht durch eigne Bewegung (denn ſonſt wäre auch dieß eine Veränderung), ſondern ohne ihr Zuthun, durch Wirkung des Menſchen geſetzt iſt — jenen Zuſtand, wo ſie als außergöttliche Potenz geſetzt, dennoch zugleich ἐν μορφῇ θεοῦ, in Geſtalt Gottes iſt, und von dieſem, der in Geſtalt Gottes iſt, wird geſagt, daß er ſich ſelbſt entäußert habe und Menſch geworden ſey und — — nicht ſeiner Gottheit, aber ſeines außergöttlichen Seyns als eines göttlichen, alſo daß er ſich eben der μορφὴ θεοῦ entäußert habe durch die Menſchwerdung, wobei denn dieſe (die Menſchwerdung ſelbſt) nur als der höchſte Akt ſeiner wahren Göttlichkeit (der in ihm fortdauernd bleibenden Gottheit) erſcheint (denn nur der Gott in ihm iſt jener Entäußerung der μορφὴ θεοῦ fähig), womit denn zugleich geſchieht, daß eben in dem Menſch Gewordenen die urſprüngliche Gottheit aufs leuchtendſte ſichtbar wird, wie der Apoſtel Johannes ſagt: Wir ſahen ſeine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater, wir ſahen ihn voll Huld und Wahrheit (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας), d. h. wir ſahen ihn in der ganzen Wahrheit ſeiner göttlich-huldvollen Natur, die eben durch die Menſchwerdung ſichtbar geworden[1]. Hätte er in der Menſchwerdung ſeiner wahren Gottheit ſich entäußert, ſo wäre ja dieſe vielmehr unſichtbar und verborgen geworden (wie auch die Theologen eigentlich eine κρύψις derſelben annehmen), während es nach dem Apoſtel gerade ſeine Gottheit iſt, die in dem Menſch Gewordenen vielmehr ſichtbar wird.

Wir haben alſo keine Urſache, wie die frühere Theorie, die Menſchwerdung uneigentlich zu verſtehen, und die zwei Handlungen anzunehmen 1) die Handlung der Allmacht, die den Menſchen Jeſus erſchafft — und von welcher übrigens doch der Logos als demiurgiſche Potenz ſelbſt nicht auszuſchließen geweſen wäre — 2) jene beſondere Handlung der zweiten Perſon, wodurch ſie den werdenden Menſchen gleich im Werden

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 316. D. H.

Digitized by Google

hypoſtatiſch mit ſich vereinigt, d. h. ſo, daß ſie die eigne Perſonalität des Menſchen aufhebt. Dabei nämlich könnte man nie eigentlich ſagen, der Logos ſey Menſch geworden, ſondern: etwas anderes iſt Menſch geworden, mit dem ſich der Logos verbunden hat. Dieſe Vorſtellung aber iſt zu complicirt und zugleich zu gewaltſam, als daß ſie die wahre ſeyn könnte. Auch in Bezug auf Offenbarung gilt: Simplex veri sigillum, das Wahre muß einfach, klar und, alles Erſtaunlichen ohngeachtet, dennoch natürlich ſeyn. Das iſt der eigentliche sensus veri. Dieſes Gefühl für das Einfache, das dem Menſchen anerſchaffen iſt, wenn er auf ſeine Stimme hört, führt ihn noch nicht unmittelbar zur Wahrheit, aber bewahrt ihn wenigſtens vor allem Erzwungenen, vor aller den Geiſt nicht befreienden, ſondern beſchwerenden Theorie.

Die Theologen ſelbſt ſagen: die menſchliche Natur hat nie abgeſondert von dem Logos exiſtirt. Nunquam seorsum a verbo extitit humana natura. *Ἅμα σάρξ, ἅμα λόγος.* Aber damit iſt zwar die Priorität der Zeit nach, nicht aber die Priorität der Natur nach aufgehoben. Der Sache nach muß doch der Menſch, mit dem ſich (nach dieſer Theorie) der Logos verbinden ſoll, eher da ſeyn, als der Logos ſich mit ihm verbinden kann. Wenn der Menſch Jeſus durch die göttliche Allmacht erſchaffen wird (zugegeben, daß mit einer ſolchen Erſchaffung eines beſonderen Menſchen mitten in der Zeit ſelbſt ein vernünftiger Gedanke zu verbinden wäre), ſo iſt die Entſtehung des Menſchen Jeſus, oder die Menſchheit Chriſti iſt ein von dem Logos, alſo auch von ſeinem Willen als Menſch zu exiſtiren, zwar nicht moraliſch, aber phyſiſch ganz unabhängiger Vorgang. Der Menſch entſteht nicht unmittelbar durch den Menſch ſeyn wollenden Logos, ſondern nur gelegenheitlich dieſes ſeines Wollens. Dieß iſt nun aber ganz gegen die Ausſprüche des Neuen Teſtaments. Der Apoſtel ſagt: *ἐκένωσεν ἑαυτόν*, er hat ſich ſelbſt entäußert — entleert unſtreitig doch von etwas, das in ihm ſelbſt war. Wenn er aber bloß mit einem Menſchen ſich verbindet, ſo hat er ſich ja nichts entäußert, nichts entledigt. Iſt die Menſchwerdung eine Entäußerung, ſo muß die Menſchheit oder menſchliche Natur Chriſti eben das reine Reſultat dieſer Selbſtentäußerung ſeyn, dieſes

Digitized by Google

Actus, in welchem er sich — nicht der Gottheit — diese macht er vielmehr eben dadurch wieder sichtbar —, aber der μορφὴ θεοῦ entäußert. Der Mensch Christus ist nicht bloß darum, sondern auch bloß dadurch entstanden, daß der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ war, sich dieser entäußern wollte. Haec κένωσις (diese Entäußerung) homini Jesu unica causa fuit existendi. Der Mensch Jesus ist nicht durch einen neben dem Akt der Entäußerung hergehenden oder mit ihm bloß verbundenen Akt der göttlichen Allmacht, sondern er ist rein und bloß durch den Akt der Entäußerung selbst entstanden. Wenn der Logos mit dem — unabhängig von ihm als solchem — durch die allgemeine göttliche Allmacht gewordenen oder entstandenen Menschen nur sich verband, so hatte er sich ja dadurch selbst nicht entäußert, er blieb was er war. Man ist alsdann genöthigt, die κένωσις, die Entäußerung auf den bloßen non-usus, auf die bloße non-demonstratio, auf den bloßen Nichtgebrauch, die bloße Nicht-Erweisung seiner Göttlichkeit zu beschränken, wie dieß die gewöhnliche Erklärung thut. Allein diese Erklärung hebt alle Eigentlichkeit des Ausdrucks völlig auf.

Man kann als Parallelstelle jener Worte des Apostels Paulus im Brief an die Philipper eine andere, 2 Kor. 8, 9, ansehen, wo es heißt: Ihr wisset die Gnade unsers Herrn, daß er, da er reich war (πλούσιος ὤν — vielbesitzend, Herr von vielem), um euretwillen arm wurde (ἐπτώχευσε), damit ihr durch seine Armuth reich würdet. Das reich sehend, πλούσιος ὤν, entspricht dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, sowie das ἐπτώχευσεν, er wurde arm, dem ἑαυτὸν ἐκένωσεν entspricht. Nun kann man aber von dem, welcher reich ist und nur von seinem Reichthum keinen Gebrauch macht, diesen Reichthum nur nicht zeigt, nicht sagen: er ist arm geworden; er bleibt reich, er mag seinen Reichthum sehen lassen oder nicht. Arm wird er nur, wenn er sich seines Reichthums wirklich begibt, wenn er ihn z. B. ganz den Armen schenkt, so daß diese reich werden, während er selbst arm wird. Jenes »ἑαυτὸν ἐκένωσε« kann also nicht von dem bloßen non-usus seiner Göttlichkeit verstanden werden, es muß von der wirklichen Entleerung, von der wirklichen Entschlagung — zwar nicht der Gottheit (denn darin

Digitized by Google

liegt das *πρῶτον ψεῦδος*), aber der *μορφὴ θεοῦ*, davon nämlich verſtanden werden, daß er ſeines unabhängig-von-Gott-Seyns (das ihm übrigens ohne ſeinen Willen zugeſtoßen), daß er ſich dieſes als eines göttlichen, herrlichen, als einer *μορφὴ θεοῦ* freiwillig begibt. Die gewöhnliche Theologie muß wohl freilich jene *κένωσις*, jene Entäußerung, von dem bloßen non-usus erklären, weil ſie eine wirkliche Entſchlagung nur von einer Entſchlagung der Gottheit ſelbſt verſtehen könnte, damit aber eine Verwandlung der Gottheit in Chriſto ſelbſt geſetzt wäre, wenn dieſe zur Menſchheit geworden wäre. Nach unſerer Anſicht iſt dieſe Furcht eitel, die *κένωσις* nicht eine Entſchlagung der weſentlichen Gottheit, ſondern der unweſentlichen, eigentlich in Bezug auf den Sohn ſelbſt nur zufälligen *μορφὴ θεοῦ*, der er ſich übrigens gleichwohl, wäre er anderer Geſinnung geweſen, hätte bemächtigen, die er ſich hätte zu Nutz machen können. Daß er das nicht gethan, war nur die Folge ſeiner Geſinnung, wie bei Paulus deutlich die vorausgehenden Worte zeigen: Ein jeglicher ſey geſinnet (*τοῦτο φρονείσθω*), wie Jeſus Chriſtus geſinnet war.

Wenn, wie es nach der gewöhnlichen Anſicht der Fall iſt, die höhere Natur mit dem durch göttliche Allmacht entſtandenen Menſchen ſich nur verband, geſetzt ſelbſt daß in dieſer Verbindung außerdem die eigne Subſiſtenz des Menſchen völlig aufgehoben wurde, ſo blieb die höhere Natur ganz, was ſie war; man könnte nur ſagen: ſie hat ſich mit dieſem Menſchen perſonell verbunden, aber nicht: ſie iſt Menſch geworden, und noch weniger: ſie ward Fleiſch, wie bei Johannes, *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Da iſt von nichts anderem als *ὁ λόγος* die Rede, der, um Menſch zu werden, nichts außer ſich (nicht eines anderwärts gewordenen Menſchen) bedarf. Betrübt genug, daß einer unvollſtändigen Theorie wegen die Kraft dieſes großen Wortes verkannt wurde, noch dazu ohne daß die Theologie dadurch ſelbſt erreicht hätte, was ſie übrigens ſich als zu Erreichendes vorgeſchrieben hatte. Sie will, daß Chriſtus Gott und daß er Menſch ſey.

Die gewöhnliche Theorie kommt in keine geringe Verlegenheit, wenn man ſie fragt, was denn das subjectum exinanitionis ſey. Denn der

Digitized by Google

Menſch kann ſich eigentlich nicht erniedrigen, man müßte denn die Erniedrigung bloß darein ſetzen, daß das Subjekt außerdem, daß es Menſch wurde, auch noch als Menſch humili conditione war und große Leiden übernahm. Allein man wird doch nicht in Abrede ziehen, daß die Erniedrigung primo loco und vor allem in der Menſchwerdung ſelbſt beſtand[1]. Man kann alſo nicht ſagen, der Menſch ſey das subjectum primum sive principale der Erniedrigung (vielmehr iſt er das Objekt der Erniedrigung). Von der Gottheit an ſich kann man nun aber auch nicht ſagen, ſie erniedrige ſich wirklich, d. h. ſie gehe wirklich in menſchliche Natur über. Hier iſt alſo ein mittlerer Begriff ſchlechterdings nothwendig. Das Subjekt der Erniedrigung kann weder der Menſch (denn dieſer iſt ſchon das Erniedrigte), noch die Gottheit ſeyn; denn dieſe kann keine Veränderung, noch weniger eine Erniedrigung erleiden. Das Subjekt der Erniedrigung kann nicht ein menſchliches ſeyn, denn an dem iſt nichts zu erniedrigen; aber auch nicht das Göttliche an ſich, alſo nur das außergöttlich geſetzte Göttliche. Oder: Das Subjekt der Erniedrigung kann allerdings nur ein Göttliches ſeyn, weil der Menſch als das ſchon Erniedrigte es nicht ſeyn kann, aber nicht das Göttliche an ſich, alſo nur das außergöttlich geſetzte Göttliche. Nach der gewöhnlichen Theorie bleibt die Gottheit des Menſchen Jeſu an ſich, was ſie iſt; ihre Selbſtentäußerung beſteht bloß darin, daß ſie ihre Manifeſtation auf eine gewiſſe Zeit, ſolange ſie nämlich in menſchlicher Geſtalt ſeyn will, ſuſpendirt. Aber nach dieſer Anſicht iſt ſie, was man auch ſagen möge, doch nicht wirklich perſönlich, ſondern nur relativ, nur im Verhältniß zu dem unabhängig von ihr entſtandenen iſt ſie Menſch, in ſich ſelbſt aber iſt ſie, was ſie zuvor war — Gott.

[1] Daß in den Worten *μορφὴν δούλου λαβών* von der Menſchwerdung ſelbſt die Rede ſey (nicht von einer erſt auf die Menſchwerdung erfolgten oder zu ihr hinzugekommenen Erniedrigung) zeigt der Zuſatz: er iſt ganz wie ein anderer Menſch geworden und in ſeinem Betragen oder Benehmen ganz als Menſch erfunden worden. Hier wird alſo erſt der ſpäteren oder weiteren Entäußerung, wenn man es ſo nennen will, erwähnt; es ſoll aber nur die Vollkommenheit der Menſchwerdung ausdrücken, denn der Satz: er iſt ganz wie ein anderer Menſch geworden, ſetzt die Menſchwerdung überhaupt voraus.

Digitized by Google

Bloß relativ, κατὰ σχέσιν, iſt jede Verbindung, wo A nicht B wird, ſondern in ſich ſelbſt A bleibt, alſo in A nur die äußere Veränderung vorgeht, daß es in ein Verhältniß tritt, in dem es zuvor nicht war. Die Sonne z. B. wird in ſich ſelbſt nicht verändert, ſie bleibt die leuchtende, wenn zwiſchen ſie und unſer Auge eine Wolke tritt, die ſie nicht durchbricht; ſagt man auch, ſie verdunkelt ſich, ſo iſt dieß bloß relativ, σχετικῶς, gemeint; ſie iſt nur durch ihr Verhältniß zur Wolke dunkel. So iſt nach der gewöhnlichen Theorie die Menſchheit in Chriſto nur der Schleier oder die Wolke, die uns die Gottheit verbirgt, obgleich Chriſtus ſelbſt das gerade Gegentheil ſagt: Wer mich ſiehet, ſiehet den Vater; ebenſo Johannes, wenn er ſagt, eben in ſeiner Menſchheit ſey die Gottheit Chriſti ſichtbar geworden.

Offenbar alſo erreicht die gewöhnliche Theorie ihre eigne Idee nicht. Einerſeits ſagt man, der Logos ſoll nicht bloß σχετικῶς, und doch iſt er nach der angenommenen Theorie bloß σχετικῶς, nicht in ſich Menſch. Schon die Kirchenväter bauten vor, die Vereinigung der Gottheit mit der Menſchheit dürfe keine μετάπτωσις, keine μεταβολή der Gottheit ſeyn. Obgleich nun Johannes ſagt: der Logos war Gott, und zwar im Anfang, was einen deutlichen Gegenſatz gegen eine ſpätere Zeit bildet, und obgleich Paulus[1] (wenn man ſelbſt dieſe Lesart annimmt) nur ſagt: θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, Gott wurde offenbar im Fleiſch — nicht: er wurde Fleiſch —, ſo iſt ihnen der Logos vor der Menſchwerdung doch reiner Gott; da ſie nun keine Veränderung in der Gottheit zugeben können, ſo geben ſie auch keine eigentliche Menſchwerdung des Logos zu (was ſie zugeben, iſt eine bloße ἀνάληψις, eine bloße Aufnahme der Menſchheit in die Gottheit) und behaupten, das ἐγένετο ſey pro re substrata zu verſtehen. Da niemand wagen könne zu ſagen, das Göttliche ſey in die menſchliche Natur verwandelt worden, ſo könne das ἐγένετο nicht buchſtäblich verſtanden werden (ſo die, welche ſich klar und beherzt ausſprechen, wie Pfaff). Nach unſerer Geſammtanſicht, die wir nicht etwa erſt zum gegenwärtigen Gebrauch erfunden, ſondern ganz

[1] 1 Timoth. 3, 16.

Digitized by Google

unabhängig von der vorliegenden Frage schon begründet haben, ist das subjectum incarnationis nicht der reine Gott, sondern der Logos, der allerdings ἐν ἀρχῇ, im Anfang, Gott war, aber nach dem, was inzwischen sich ereignet, außergöttlich-göttliches Subjekt ist. Von diesem Subjekt, sofern es bloß ἐν μορφῇ θεοῦ, also ein außergöttliches ist, hat es keine Schwierigkeit, im eigentlichen Sinn zu sagen, es sey Mensch geworden, einen wirklichen Uebergang dieses Subjekts — das zwar nur in Gestalt Gottes, und daher nicht Gott, aber doch über alles concrete Seyn, also auch über das concrete menschliche Seyn erhaben war — einen wirklichen Uebergang desselben in das concrete menschliche Seyn zu statuiren. Hier wird denn die wahre Identität des Subjekts oder der Person erreicht. Eben dasselbe, welches ἐν μορφῇ θεοῦ war, ist jetzt Mensch, und umgekehrt, dieser Mensch, den du jetzt siehest, oder den seiner Zeit menschliche Augen gesehen haben, ist dasselbe Subjekt, das ἐν μορφῇ θεοῦ, noch entfernter aber, nämlich ἐν ἀρχῇ, d. h. vor der Welt, θεός war, nicht ὁ θεός, aber doch θεός, abgeleiteter Weise (durch Zeugung).

Es versteht sich, daß dieses Subjekt, welches Mensch geworden ist und μορφὴν δούλου, Knechtsgestalt, angenommen, eben damit aufgehört hat in göttlicher Gestalt (ἐν μορφῇ θεοῦ) zu seyn, aber nicht hat es aufgehört Gott zu seyn. Im Gegentheil, indem es aufgehört hat in göttlicher μορφή zu seyn, ist seine wesentliche Gottheit offenbar geworden.

Es ist hier kein Uebergang vom reinen Gottseyn zu dem Menschseyn, sondern nur ein Uebergang vom ἐν μορφῇ θεοῦ Seyn zum ἐν μορφῇ δούλου Seyn, d. h. ein Uebergang von einem zuständlichen Seyn zu einem andern zuständlichen Seyn. Es ist nicht die göttliche Natur selbst, sondern nur das außergöttlich-göttlich gesetzte Subjekt, das, seine außergöttliche Hoheit aufgebend, sich als Mensch bekennt. Das unmittelbare Subjekt der Menschwerdung ist uns nicht der Logos als Gott, sondern als außergöttlich-göttliche Persönlichkeit. Aber eben darum können wir im eigentlichen Sinn sagen: er ist Mensch geworden; wir sind nicht genöthigt, wie die andere Theorie, das subjectum incar-

Digitized by Google

nationis und den Menſchen Jeſus erſt außer einander zu ſetzen, und nur durch eine nachfolgende Unification, welche ſie ſelbſt wieder nur durch eine gewaltſame Aufhebung der Selbſtändigkeit des Menſchen zu bewerkſtelligen weiß, die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur künſtlich hervorzubringen. Unſere Darſtellung erlaubt uns, dieſe Einheit als eine poſitive herauszubringen, wie ſchon gezeigt worden, und wie, hoffe ich, das Folgende noch einleuchtender machen ſoll.

Jenes Subjekt, das ἐν μορφῇ θεοῦ war, hat ſich alſo nun zum Menſchen gemacht, hominem se fecit. Aber weil es nur vermöge ſeiner wahren Gottheit, d. h. vermöge ſeiner Einheit mit Gott oder dem Vater, ſich zum Menſchen gemacht hat, ſo erſcheint nun das Menſch-gewordene Subjekt eben in ſeiner Menſchheit als das von der wahren Gottheit, wie die Schrift ſagt, vom Himmel herſtammende Subjekt, das urſprünglich bei dem Vater, und inſofern ſelbſt Gott war; es wird eben darum in der Menſchheit als Gott geſehen, anſtatt daß es die Gottheit aufgegeben hätte, und zwar, da es nicht zwei verſchiedene Perſönlichkeiten, ſondern nur eine und dieſelbe Perſon iſt, welche ἐν μορφῇ θεοῦ war, und welche eben in der freiwilligen Entäußerung ſich als eins mit dem Vater, und demnach als ſelbſt Gott ſeyend erweist, ſo haben wir nun hier auch eine vollkommen perſönliche Identität zwiſchen dem Menſch Gewordenen — dem jetzt Menſch Seyenden — und zwiſchen dem Gott Seyenden. Ein und daſſelbe Subjekt iſt Gott und Menſch; denn es iſt nur Menſch vermöge deſſen, was in ihm Gottheit, Einheit mit dem Vater iſt. Dabei bleibt es aber um nichts weniger abſurd, unbeſtimmt von einer Menſchwerdung Gottes zu reden, wie es jetzt gebräuchlich iſt; dieß iſt eine von den großen Redensarten, womit man nichtsſagenden oder ganz trivialen Sätzen eine Bedeutung zu verſchaffen ſucht; je übertriebener die Ausdrücke ſind, deſto eher geben ſie ſich her zu jener flachen Erklärung, wonach die Menſchwerdung dem Menſchen nur offenbaren ſoll, daß er mit Gott eins (d. h. eigentlich ſelbſt Gott) iſt. Wenn Unkundige mit ſolchen Redensarten ſich ein Anſehen geben, ſo kann man es zulaſſen. Was ſoll man aber von gelehrten Theologen ſagen, die, bloß um in

Digitized by Google

dieſen vermeintlich erhabenen Ton auch mit einzuſtimmen, auf dieſelbe Weiſe nun von der Menſchwerdung Gottes reden! Dieſe ſollten doch wiſſen, daß auch die ſtrengſte Theologie nie eigentlich von einer Menſchwerdung Gottes, ſondern nur von der Menſchwerdung einer göttlichen Perſon geſprochen hat, — ich ſage, nach unſerer Anſicht bleibt es nicht weniger abſurd, von einer Menſchwerdung Gottes zu ſprechen, denn nicht Gott iſt Menſch geworden, obgleich der Menſch Gewordene Gott iſt. Gott iſt Menſch geworden, heißt: Das Göttliche iſt Menſch geworden, aber nicht das Göttliche, ſondern vielmehr das Außergöttliche des Göttlichen iſt Menſch geworden. Es ſind hier von Anfang gleich nicht zwei Perſonalitäten, deren eine dann aufgehoben werden muß, es iſt von Anfang an nur eine Perſon, die göttliche, welche ihr außergöttliches Seyn zum menſchlichen herabſetzt, aber eben dadurch ſelbſt als göttliche erſcheint. Das menſchliche Seyn iſt ihr Seyn, ſie hat es gewollt und ſich gegeben, aber ſie ſelbſt iſt eben darum über dieſem Seyn, und indem wir einerſeits die Einheit des Subjekts behaupten, ſind von der andern Seite ebenſo wenig göttliche und menſchliche Natur vermiſcht worden; die Identität zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem iſt nicht eine ſubſtantielle, ſondern eben nur eine perſönliche, ſo daß die menſchliche Natur allerdings nur das Unperſönliche, das durch die göttliche Natur Geſetzte, die göttliche allein das Perſönliche, die menſchliche Natur Setzende iſt, jene das bloß Subſtantielle, id quod substat divinitati, dieſe das cui substat, alſo das Ueberſubſtantielle. Die Veränderung ging nur das Subſtantielle, die μορφὴ θεοῦ an, welche zur μορφή des Menſchen geworden. Bezüglich auf das Göttliche, welches auch in dem Außergöttlichen geblieben war, in Bezug auf das Göttliche iſt die Menſchwerdung nicht ein anders-Werden, ſondern nur ein ſichtbar-Werden. Nicht die Menſchheit, wie man wohl zu ſagen pflegt, iſt die Hülle, ſondern die μορφὴ θεοῦ, das außergöttlich-göttliche Seyn, war das Verbergende der Gottheit ... nun dieſem Seyn in der Menſchwerdung die Herrlichkeit, die Göttlichkeit entzogen, jetzt wird die wahre Herrlichkeit, die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater offenbar. Inwiefern nun unſere Erklärung die beiden Forderungen

Digitized by Google

des bekannten Canon (ne distrahantur naturae, neve confundantur) erfüllt, da sie die Naturen nicht auseinander reißt, sondern persönlich vereinigt seyn läßt, und ebenso wenig sie vermischt[1], so sind wir zwar im Gegensatz mit der recipirten Theorie, welche jenen Canon selbst nicht erfüllt, insofern aber doch nicht im Gegensatz mit ihr, als eben durch unsere Ansicht der Forderung Genüge gethan, welche sie zwar aufgestellt hat, aber nicht erfüllen konnte.

Nachdem uns nun aber durch die bisherigen Erörterungen genau bestimmt ist, auf welche Weise die Menschwerdung zu denken ist, können wir mit Sicherheit übergehen zur Erklärung derselben, wobei zwei Seiten in Betracht kommen:

1) Die sittliche Seite oder die Frage: was wird mit der Menschwerdung eigentlich gewollt?

Hier will ich vor allem noch Eins einschärfen. Es ist bei der Menschwerdung nicht darum zu thun, daß der Logos (ich will dieser allgemeinen Bezeichnung auch ferner mich bedienen) oder die in Frage stehende Persönlichkeit — nicht darum ist es zu thun, daß diese ihre Außer-Göttlichkeit aufgebe, so wenig als daß sie das wesentlich Göttliche ihrer Natur aufgebe, das vielmehr gerade durch die Menschheit offenbar wird. Ihrer ursprünglichen Gottheit kann sie sich nicht entäußern. Aber auch nicht etwa ihre Außergöttlichkeit soll sie aufgeben; dieß ist a) unmöglich. Denn gleich wie sie diese Bestimmung ihres Seyns (die Außergöttlichkeit) nicht selbst gesetzt hat, so kann sie dieselbe auch nicht aufheben. Von der andern Seite und b) kann dieß auch nicht die Absicht seyn. Denn damit wurde nur einfach zurückgenommen, was früher gesetzt ist, was gegen die Natur eines immer fortschreitenden, immer sich steigern sollenden Processes ist, und eben um die vermittelnde zu seyn, muß sie relativ unabhängig von beiden seyn, die vermittelt werden sollen. Außer Gott ist sie die dem Menschen nahe, verwandte, außer dem Menschen die Gott ähnliche. Um was es

[1] Da sich Menschliches und Göttliches verhält wie Substantielles und Uebersubstantielles, so ist ja schon von selbst jede Vermischung unmöglich; sie sind naturâ suâ ἄμικτα, ihrer Natur nach unvermischbar.

Digitized by Google

bei der Menſchwerdung zu thun iſt, iſt nicht die Aufhebung der Außergöttlichkeit, ſondern daß ſie in dieſer (in der Außergöttlichkeit) der göttlichen Geſtalt, der μορφὴ θεοῦ, ſich entſchlage. Die Menſchwerdung iſt gar nichts anderes als eben dieſe Entäußerung, die Menſchheit nichts als der reine Ausdruck, das reine Produkt dieſer Entäußerung, ohne materielle Mitwirkung einer andern Urſache.

Was iſt nun aber der Grund dieſer rein moraliſchen (nicht etwa phyſiſchen) Nothwendigkeit ſich des göttlichen Anſehens zu entſchlagen? — Hierauf kann ich nach allem, was ſchon auseinandergeſetzt worden, mich ganz kurz erklären.

Auch in dem Heidenthum wirkte ſchon jene vermittelnde Potenz, ja ſie war, können wir ſagen, das dominirende Princip deſſelben. Sie wirkte hier in ihrer Außergöttlichkeit, aber eben darum wirkte ſie auch nur eine äußere Ueberwindung des uns mit Gott entzweienden, uns von Gott trennenden Princips. Dieſes, dem menſchlichen Bewußtſeyn feindliche und, wenn es unbeſchränkt wirken könnte, es eigentlich aufhebende Princip wird im Heidenthum und nicht weniger im Judenthum bloß actu, aber es wird nicht in ſeiner Potenz, in ſeinem Grunde überwunden. Daher fordert es auch einen beſtändigen, nie aufhörenden Actus, verlangt fortwährende Opfer, weil es nicht in ſeinem Weſen, und ſo einfürallemal, ſondern immer nur in ſeiner Wirkung überwunden wird, die eine immer wiederkehrende iſt, wie eine Heilart, die bloß die Symptome aufhebt, den Grund der Krankheit aber ſtehen läßt. Der heidniſche Cultus war eine beſtändig wiederkehrende Verſöhnung, Ueberwindung des widerſtehenden Princips. (Das Verbum colere ſelbſt, von dem Cultus herkommend, zeigt ſchon an, daß dabei von einer Occultation, alſo von einem Princip die Rede iſt, deſſen Ausbruch verhindert, das in die Verborgenheit, die Latenz, zurückgebracht oder darin erhalten werden ſoll[1]). Mit den Opfern des A. T. war wohl auch durch göttliche Verheißung ein augenblickliches Bewußtſeyn der Verſöhnung verknüpft. Aber dieſe äußere Verſöhnung war nur das Vorſpiel der wahren, der vollkommenen Verſöhnung, wo nicht das

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 164. D. H.

Digitized by Google

äußere (nämlich in Bezug auf Gott äußere) Princip bloß, ſondern wo der Wille des Vaters ſelbſt überwunden und dazu gebracht werden ſollte, der Menſchheit wieder ſein wahres Weſen, das Huldvolle ſeiner Natur zuzukehren. Jenes äußere Princip war eben der Menſchheit zur Trennung von Gott, und da dieſe Trennung Elend iſt, zur Strafe und Zucht auferlegt. Es half nichts, dieſes Princip in ſeiner Wirkung aufzuheben, wenn nicht der Wille des Vaters umgewendet wurde. Dieſen Willen nun konnte nicht der Vater ſelbſt aufheben; von ſich ſelbſt, d. h. ohne andere Dazwiſchenkunft, mußte dieſer Wille bleiben, wie er war, als ein ſchlechthin unveränderlicher[1]. Auch der Menſch konnte ihn nicht aufheben, dieſer war vielmehr gegen ihn völlig ohnmächtig und unkräftig. Aber auch die vermittelnde Potenz konnte ihn nicht ſo wie das äußere Princip durch bloß nothwendige oder natürliche Wirkung aufheben. Wille kann nur durch Wille überwunden werden, und zwar nur durch einen Willen, dem, weil er ſtärker iſt als der Tod, kein Wille, auch der allerſtärkſte, zu widerſtehen vermag. Hier war nicht eine phyſiſche, es war, daß ich ſo ſage, eine moraliſche Ueberwindung des Willens nothwendig, die nur möglich war durch die äußerſte, aber zugleich freiwilligſte Submiſſion unter die Gottheit, welche von jener vermittelnden Potenz anſtatt des Menſchen vollbracht wurde. Denn auch die ſcheinbar freiwilligſte Unterwerfung des Menſchen wäre keine eigentlich freiwillige geweſen. Aber jene vermittelnde Perſönlichkeit war ohne, ja gegen ihren Willen, alſo ohne Schuld auf ihrer Seite, in völliger Unabhängigkeit und Selbſtändigkeit gegen den Vater[1], ſie konnte für ſich ſeyn, wenn ſie nicht Gottes ſeyn wollte, wie der Apoſtel ſagt: Ihr aber ſeyd Chriſti, Chriſtus aber iſt Gottes[2]. Sie ſehen, wie wichtig jener durch das Frühere vermittelte Begriff iſt, daß die verſöhnende Perſönlichkeit in völliger Freiheit gegen Gott und auf keine Weiſe genöthigt iſt, jenes Opfer ihrer ſelbſt zu bringen. Ja vielmehr erſt mußte ſie zur völligen Herrlichkeit gelangt ſeyn, das

[1] Siehe oben S. 56. D. H.
[2] 1 Cor. 3, 23.

Digitized by Google

menſchliche Bewußtſeyn ſich ganz unterworfen haben, wie dieß im Proceß des Heidenthums geſchah. Hier eben hatte ſie ſich ganz zum Herrn des menſchlichen Bewußtſeyns gemacht; die Welt des menſchlichen Bewußtſeyns war *ihre* Welt, wo, ſelbſt ausgeſchloſſen von Gott, ſie den mächtigſten Tentationen, dem Zug jenes kosmiſchen Princips, mit dem ſie ſich einmal eingelaſſen hatte, zu folgen, ausgeſetzt war, wenn nicht die in ihr gebliebene göttliche Geſinnung ſie daran verhinderte. Wenn der ſchon Menſch Gewordene der Verſuchung des kosmiſchen Princips nicht entgangen, wie vielmehr mußte die noch herrſchende (nicht erniedrigte) Potenz den Verſuchungen ausgeſetzt ſeyn? Die ſchon angeführte Stelle im Hebräerbrief von dem Hoheprieſter, der auf alle Weiſe verſucht worden, muß ſich auch auf die vormenſchliche Exiſtenz beziehen; denn in dem kurzen, unſcheinbaren menſchlichen Leben Chriſti war kein Raum für ſo mächtige Verſuchungen. Aber dieſe Herrſchaft über das äußere Princip war nur erlangt, um *ſie* und damit ſich ſelbſt in dieſer außergöttlichen Herrlichkeit zum Opfer zu bringen. Der letzte Akt, auf welchen alſo eigentlich alles Vorhergehende hinzielte, war das Opfer der vermittelnden Perſönlichkeit ſelbſt, welche als die ſchuldloſe an die Stelle des Schuldigen trat. *Dazu* nun aber (ſich wirklich zum Opfer darzubringen) konnte ſie nicht unmittelbar gelangen, hierzu war die Menſchwerdung nothwendig. Allerdings iſt der Entſchluß zu dem Opfer ein Wunder der göttlichen Geſinnung, hier durch*bricht* das Göttliche das Natürliche, hier iſt die höchſte Offenbarung, und weil mit dieſem Actus zugleich die Spannung ganz, und nicht bloß augenblicklich, ſondern ein für allemal aufgehoben iſt, ſo iſt eben darum *dieſer* Actus der letzte und dem kein anderer mehr folgen kann, quo nil majus fieri potest.

Ein Wunder, ſagte ich, ſey allerdings die Menſchwerdung, nämlich ein Wunder der göttlichen Geſinnung. Aber nachdem einmal dieſe Geſinnung vorhanden, das große und erhabene Opfer beſchloſſen iſt, jetzt verhindert nichts, daß übrigens die Ausführung auf gewiſſermaßen *natürlichem* Wege geſchehe — freilich nicht auf *gemein*natürlichem, aber doch auf relativ natürlichem, nämlich der *Natur* jener höheren Potenz gemäß. Hier kommen wir nun alſo

Digitized by Google

2) auf die physische Seite des Vorgangs zu sprechen.

Gäbe es für diesen Uebergang der Potenz aus der μορφῇ θεοῦ ins Menschliche durchaus keine Vermittlung, so hätten wir dann freilich ein Wunder, das die der ovidischen Metamorphosen überträfe, es wäre eine wahre Teratologia. Auch hier aber gibt es Vermittlungen — wir können wenigstens die Region bezeichnen, wo der Aufschluß liegt, wenn ich gleich zum voraus bemerken will, daß sich freilich nicht alles und bis ins Kleinste deutlich machen läßt.

Das Erste, was wir einzusehen vermögen, ist, daß gleich wie der Wille der vermittelnden Person die einzige Ursache der Menschwerdung ist, ebenso eben dieselbe die materielle Möglichkeit der Menschwerdung ganz allein in sich selbst haben müsse, auch in dieser Hinsicht von nichts außer sich abhängig sey. Sie ist sich selbst der Stoff, wie sie sich selbst die Ursache ist. Nur so ist dem Ausspruch Genüge zu thun: Ἑαυτὸν ἐκένωσεν, er hat sich selbst der göttlichen Form entäußert. Sie hat also sich selbst, nämlich nicht ihr eigentliches Selbst, aber ihr außergöttliches, substantielles Seyn (vermöge dessen sie für sich seyn konnte) zum Stoff gemacht. Ich kann vielleicht aus früheren Vorträgen als erklärt und bekannt annehmen, daß Materialität und Immaterialität, so wenig als in einer höheren Auffassung derselben Begriffe Seyendes und Nichtseyendes, nicht absolut entgegengesetzte Begriffe sind, daß eben dasselbe, was in sich selbst oder gegen ein ihm Untergeordnetes sich als Immaterielles oder als Seyendes verhält, relativ gegen ein noch Höheres sich als Materielles, als beziehungsweise nicht Seyendes verhalten kann. Hierin liegt aber auch sogleich der zweite Satz, nämlich daß eine Materialisirung des Immateriellen, und vollends eine freiwillige Materialisirung, stets nur im Verhältniß oder in Beziehung auf ein Höheres geschehen kann, das dadurch zur Existenz kommt; indem das sich Materialisirende es über sich setzt, sich ihm unterordnet, kommt es (das Höhere) zur Existenz, von der es eben durch das sich Materialisirende als Immaterielles ausgeschlossen war. Was einmal immateriell ist, kann nur gegen ein Höheres sich materialisiren. Wir hatten diesen Fall schon in der Mythologie. Jenes Princip, von

Digitized by Google

dem das Bewußtſeyn anfangs ausſchließlich eingenommen iſt, dieſes Princip iſt nicht etwa urſprünglich ein materielles, ſondern vielmehr ein in ſeiner Art ebenfalls, ja höchſt Immaterielles, allem Concreten Entgegengeſetztes und es Verzehrendes, aber eben dieſes Princip (B) nimmt in einem gewiſſen Moment gegen die höhere Potenz, gegen A^2, ein materielles Verhältniß an oder materialiſirt ſich dieſem. Es geſchieht dieß, wie Sie wiſſen, in dem Moment, den wir durch die Urania bezeichneten. Gleichwie aber jenes Princip des Anfangs gegen eine höhere Potenz ſich materialiſiren kann, geradeſo kann auch dieſe höhere Potenz das, was in ihr die höhere Potenz, ſelbſt wieder gegen eben dieſe, alſo gegen die, welche wir durch A^3 bezeichnet haben, und welche der Geiſt iſt, ſich materialiſiren, d. h. nun ebenſo dieſer ihr Seyn unterordnen, es in paſſiven Zuſtand gegen ſie ſetzen, wie das erſte Princip ſich gegen ſie in einen leidenden Zuſtand geſetzt hat. Wie jenes Princip des Anfangs ſich ſeiner verzehrenden Eigenſchaft gegen ein höheres begab, und ſich vielmehr nun ſelbſt zum Stoff, zur Unterlage des künftigen Concreten machen konnte, gerade ſo kann dieſes Höhere, deſſen Seyn in ſich ein herrliches war, gegen ein noch Höheres dieſes Seyn entherrlichen, zum Stoff gegen dieſes Höhere herabſetzen, was aber immer noch nur relativ geſchieht, ſo daß es gegen ein Tieferes doch immateriell bleibt. Ohne Bezug auf ein Höheres wäre alſo die Materialiſirung freilich nicht möglich. Aber dieſes Höhere, welches der zweiten (der vermittelnden) Potenz die Materialiſirung möglich macht, iſt uns ja auch gegeben, eben in jener dritten Potenz, die bis jetzt, d. h. ſolange die Spannung dauert, gegen die zweite ſelbſt in Spannung und von ihr ausgeſchloſſen war. Aber eben dadurch, daß die zweite Potenz die Spannung gegen die höhere aufgibt — dieß geſchieht eben in dem Vorgang, den wir Materialiſirung genannt haben — macht ſie dieſer dritten möglich, ſich in der Folge mit ihr zu verbinden, zu identificiren, was, von ſichtlichen Erſcheinungen begleitet, in der Taufe Chriſti geſchah; denn, gleichwie in jener erſten Katabole, wo das feurige Princip zuerſt zum Grund des nachfolgenden Proceſſes ſich herbeiläßt, als die äußere Erſcheinung dieſes Erlöſchens

Digitized by Google

das Waſſer auftritt[1], ſo iſt das Waſſer, in welches Chriſtus bei der Taufe untergetaucht und gleichſam begraben wird, nur das äußere Zeichen der inneren Materialiſirung, wodurch die ſubſtantielle Natur Chriſti dem Geiſt, und zwar als heiligem Geiſt[2], ſich zugänglich gemacht hat.

Der erſte Grund zur Menſchheit Chriſti iſt alſo dadurch gelegt, daß die zweite Potenz ſich gegen die höhere materialiſirt. Natürlich iſt es nicht die Perſönlichkeit als ſolche (wobei nichts zu denken ſeyn würde), es iſt die Potenz, es iſt das Natürliche, das Subſtantielle der Perſönlichkeit, das ſich auf ſolche Weiſe materialiſirt, und Sie ſehen auch hier wieder, wie nothwendig es iſt, jene Perſönlichkeit nicht bloß als Perſönlichkeit, ſondern auch als natürliche Potenz zu beſtimmen, ihr ein ſubſtantielles Seyn beizulegen. Aber mit der bloßen Materialiſirung wäre ſie noch nicht kreaturiſirt, und erſt damit — mit der angenommenen geſchöpflichen Form — iſt ſie der außergöttlichen Göttlichkeit ganz entkleidet. Sie materialiſirt ſich, heißt alſo: ſie macht ſich zum Stoff eines organiſchen Proceſſes, natürlich des höchſten organiſchen Proceſſes ſchon darum, weil ſie an die Stelle des Menſchen treten, anſtatt des Menſchen ſeyn ſoll. Als demiurgiſcher Potenz aber iſt ihr alles frei und zugänglich, als ſolche iſt ſie von nichts ausgeſchloſſen. Da ſie nun durch eigne Wirkung (verſteht ſich immer nur gegen die höhere Potenz, die alſo allerdings dazu concurrirt), da ſie ſich zum Stoff eines organiſchen Proceſſes macht, ſo ſteht es ihr auch völlig frei, den Ort dieſer Materialiſirung zu wählen und dazu — als Mutter — ein ſchon lebendes menſchliches Weſen zu erſehen, um als Menſch vom Weibe geboren zu werden[3], und ſo ſich gegen Gott zu kreaturiſiren, womit, indem ſie aller Herrlichkeit ſich begeben, ſie erſt ein Recht erlangt, außer Gott zu ſeyn; dieſes aber iſt ſehr wichtig; denn, wie geſagt, es iſt nicht darum

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 203, und Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 153. D. H.

[2] Vergl. oben S. 85. D. H.

[3] Gal. 4, 4.

Digitized by Google

zu thun, die Außergöttlichkeit jener Potenz aufzuheben, vielmehr darum, daß sie bestätigt werde, damit eben Christus ewiger Mittler seyn könne. Denn ginge er seiner Substanz nach in Gott zurück, so könnte er nicht mehr Mittler seyn. Er verpflichtet sich nun gleichsam dem außergöttlichen Seyn durch die Menschwerdung. Wir können also nun sagen: das, was anfänglich, ἐν ἀρχῇ, bei Gott, ja in einem gewissen Sinn selbst Gott war, das Subjekt, durch welches in der Folge alles gemacht worden, das alsdann (nach der Schöpfung, seit dem Fall) ἐν μορφῇ θεοῦ, und der eigentliche Herr des menschlichen Bewußtseyns war, eben dieses Subjekt ist, als die Zeit erfüllt war, zu einer bestimmten Zeit als Mensch geboren. Diese Geburt ist ein letztes, aber völlig äußeres, ganz in den Kreis anderer äußerer Begebenheiten eintretendes Ereigniß. Dieses Faktum konnte nicht — bloß im Bewußtseyn der Menschheit vorgehen, es konnte nicht, wie die Fakta der Mythologie, eine bloß subjektiv-objektive Wahrheit haben, ihm war eine absolut objektive Wahrheit nothwendig, es mußte ein unabhängig von menschlichen Vorstellungen sich Ereignendes seyn.

Dieß wird Ihnen sofort einleuchten, wenn Sie nur Folgendes überlegen.

Früher zeigten wir, daß die Versöhnung im Heidenthum eine bloß äußere war. Statt dessen ist auch zu sagen: sie war eine bloß subjektive, weil sie den wahren und eigentlichen Grund der Trennung von Gott, den göttlichen Unwillen selbst, nicht, sondern nur seine Folge im Bewußtseyn überwand. Da es hier die bloße Folge galt, so ging auch die Versöhnung bloß im Bewußtseyn vor, d. h. eben, sie war eine bloß subjektive. Hier aber gilt es, den göttlichen Unwillen selbst, nicht die bloße Folge im Bewußtseyn, sondern die Ursache aufzuheben. Dieß konnte nur durch ein objektives Ereigniß geschehen. Was dort (im Heidenthum) nur subjektiv war (nur subjektive Wahrheit hatte), das mußte hier objektiv geschehen. Das, was dort Fabel war, wurde hier zur Wahrheit. Gerade, was die Heiden nur glaubten, sich, wie die deutsche Sprache treffend sagt, nur ein-bildeten, daß Götter in menschlicher Gestalt existiren, das wurde hier zur sichtbaren Wahrheit, mit

Digitized by Google

menſchlichen Augen geſehen, ja, wie Johannes ſagt, mit den Händen betaſtet, und es iſt leicht einzuſehen, daß eine ſolche Geſchichte, wie die, welche wir jetzt durchlaufen haben, und die man freilich in Büchern nicht verzeichnet finden kann, daß eine ſolche Geſchichte nur durch ein ſolches Ereigniß endigen konnte, daß ein ſolches Ereigniß ſie beſchließen mußte.

Mit dieſer Erſcheinung ging jene ekſtatiſche Geſchichte in wirkliche Geſchichte über. Der Zuſtand, in welchem das menſchliche Bewußtſeyn während des Heidenthums ſich befand, war, wie oft bemerkt, ein Zuſtand des außer-ſich-geſetzt-Seyns. Dieſer ekſtatiſche Zuſtand, der für das Bewußtſeyn zugleich eine Folge von Vorſtellungen, alſo eine innere Geſchichte mit ſich brachte, konnte nicht anders beendigt werden als durch ein Ereigniß, das außerordentlicher, transſcendenter als alle Fakta jener inneren Geſchichte, auf der andern Seite von unzweifelhafter, objektiver Realität, eine nackte, gemein-hiſtoriſche, nämlich äußere, Thatſache war. Dadurch kam das ekſtatiſche, außer aller Wirklichkeit geweſene Bewußtſeyn auf den Boden der Wirklichkeit zurück, und nur durch ein ſolches Faktum konnte es dahin zurückgebracht werden. Nur ein wirkliches Faktum, das aber zugleich ſo außerordentlich war, daß Größeres nicht geſchehen mochte, konnte das Heidenthum beſchließen, d. h. ihm ein definitives Ende machen.

In einem andern Sinn freilich iſt genug geſagt worden: die Apoſtel, oder überhaupt die erſten Verbreiter des Chriſtenthums haben die übernatürliche Empfängniß Chriſti erfunden, um dadurch das Chriſtenthum den Heiden annehmlicher, weil ihren Vorſtellungen analoger zu machen. Bei dieſer Auskunft, die ſich übrigens ohne ſonderliche Anſtrengung finden ließ, wurde vergeſſen, daß die Erzählung von der wunderbaren Empfängniß Chriſti gerade auch in einem zunächſt für Hebräer geſchriebenen Evangelium vorkommt, und daß vorausgeſetzt oder angenommen (wiewohl nicht zugegeben), daß durch dieſe Fiktion bei den Heiden etwas zu gewinnen, bei den Juden mit eben derſelben mindeſtens ebenſo viel zu verlieren war, und doch waren die Apoſtel zuerſt und zunächſt wenigſtens an dieſe angewieſen. Auch nicht daran

Digitized by Google

wurde gedacht, daß die Lehre von dem Menſch gewordenen, als Menſch gekreuzigten und geſtorbenen Sohn Gottes den Juden ein Aergerniß — ein scandalum —, den Hellenen oder Heiden wenigſtens eine Thorheit war, etwas, das ſie verlachten. Nicht als simile oder analogon, nicht als Aehnliches, vielmehr als Entgegengeſetztes, als contrarium ſollte dieſe Idee auf die Heiden wirken. Der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ war, und ſofern er in ihr war, dieſer konnte der Gott des Heidenthums heißen, aber nicht der in Knechtsgeſtalt erſcheinende und bis zum Tod erniedrigte. (Von μορφαῖς θεῶν iſt bei Hellenen viel die Rede. So ſagt Sokrates bei Xenophon[1]: Bis du die Geſtalten der Götter (τὰς μορφὰς τῶν θεῶν) ſieheſt, genüge dir ihre Werke zu betrachten und ſie zu verehren. Ebenſo Cicero[2]: saepe Faunorum voces exauditae, saepe visae formae Deorum). Der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ ſich befand, war eben in dieſer μορφή, als natürliche Potenz, Princip des Heidenthums. Indem er dieſer Geſtalt ſich entäußerte bis zum Tod — in dem auf ſolche Weiſe ſterbenden ſtarb das ganze Heidenthum. Nach dieſem Faktum war alles, was die Heiden von Göttern in menſchlicher Geſtalt, oder auch, was ſie von Sterblichen, denen ſie augustiores quam humanos natales zuſchrieben, geglaubt hatten, als Wahn erklärt. Wenn die Sachen ſelbſt kommen, verſchwinden die bloßen Schatten derſelben. Gegen ein ſo objektives, unter den Augen der entzauberten Welt vorgegangenes Faktum verſchwand alles früher Geglaubte und wurde zur Fabel, wenn es gleich anfänglich nicht bloße Dichtung, ſondern allerdings in einer gewiſſen ſubjektiven Nothwendigkeit begründet war. Es iſt eine bekannte Sache, daß die Geſchichte ſeit der Erſcheinung Chriſti eine ganz andere Bedeutung annimmt, als ſie vor derſelben hatte.

[1] Memor. IV, 3, 13.
[2] de Nat. D. II, 2, 6.

Digitized by Google

Einunddreißigste Vorlesung.

Ich habe bis jetzt, wie es meine Gewohnheit ist, die nach meiner Ueberzeugung richtige Ansicht erst im Allgemeinen dargelegt; jetzt will ich einiges noch im Speciellen erläutern, auch einige mögliche Einwürfe beantworten.

Was also die physische Seite der Menschwerdung betrifft, so beruht sie im Allgemeinen darauf, daß die zweite Potenz ihrem substantiellen, von Gott unabhängigen Seyn nach gegen die höhere zunächst zum Stoff wird, um damit den Uebergang zur völligen Kreaturisirung dieses Seyns, soweit es ein außergöttliches ist, zu finden, womit alsdann das rein Göttliche in ihr, ihr lauteres Selbst — sich selbst befreit, die reine Gottheit in dem Mensch Gewordenen wieder hergestellt ist, indem nun auch die dritte Potenz als göttliche Person, als heiliger Geist, sich mit ihm verbinden kann. Das Wesentlichste hierbei ist das Verhältniß zu der dritten Potenz, gegen welche allein nach unserer Behauptung jenes zum Stoff Werden des Außergöttlichen, also der Uebergang zur Menschwerdung sich denken läßt. Nun sprechen zwei Evangelien von der Empfängniß Christi (welche eben dieser Uebergang ist), hier muß sich also wohl auch die Spur jenes Verhältnisses finden — und sie findet sich auch. Bei Matthäus (1, 20) sagt der Engel zu Joseph: *τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ* (in der Maria) *γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου*, denn das in ihr Gezeugte ist vom heiligen Geist. Die vielfach

Digitized by Google

wechſelnde Bedeutung der Präpoſition ἐκ fordert keineswegs, dieſes ἐκ sensu materiali zu nehmen, ſo daß es die causa ex qua anzeigte, es kann auch sensu potentiali erklärt werden: „Das in ihr Empfangene iſt in **Kraft** des heiligen Geiſtes empfangen", d. h. ſo daß der heilige Geiſt es möglich machte. Wirklich nur in Kraft der höheren Potenz konnte die vorausgehende ſich materialiſiren, ſich zum Stoff, zur Materie einer künftigen Geburt machen. **Πνεῦμα ἅγιον**, heiliger Geiſt, kann auch nicht bloß göttliche Allmacht bedeuten (= πνεῦμα θεοῦ). Mit ſolchen allgemeinen Erklärungen wird alles höhere Geſchichtliche, alles Succeſſive aufgehoben, worin, wie wir nun in ſchon vielen Fällen geſehen, ganz allein das Erklärende liegt. Ich will nicht behaupten, daß der Verfaſſer des Evangeliums ſich bei dem Ausdruck daſſelbe gedacht habe, was wir dabei denken. Dieß iſt auch ganz unnöthig; man ſieht in vielen Fällen die Evangeliſten einfältig niederſchreiben, wovon ſie perſönlich den Zuſammenhang — die ganze Bedeutung — nicht überſehen. Sie verhalten ſich zum Theil wie das Bewußtſeyn in der Mythologie, das auch ausſpricht, deſſen Sinn es ſelbſt nicht überſieht; der Begriff der Inſpiration wäre vorzüglich in dieſem Sinn feſtzuhalten. Von jeher iſt dogmatiſch feſtgeſetzt worden, die Wirkung des heiligen Geiſtes ſey in keinem Fall eine ſolche, die erlaube, Jeſum einen Sohn des heiligen Geiſtes zu nennen — er ſey in jenem Moment nicht σπερματικῶς, ſondern δημιουργικῶς wirkſam geweſen. Man könnte dieß ſo verſtehen: Wenn A^2 zum Stoff, das heißt = erſter Potenz, wird, ſo wird A^3 = der zweiten, das heißt die demiurgiſche Funktion geht zu der dritten Potenz fort. — So die erſte Bildung jener relativ zwar materiellen, aber ebenſo relativ immateriellen Unterlage des Menſchen Jeſu. Von da entſteht der Menſch Jeſus wie jeder andere Menſch durch bloß natürlichen Verlauf.

Ein anderer Ausdruck ſcheint mir ebenfalls belehrend: der heilige Geiſt habe hiebei nur οἰκονομικῶς gewirkt. Unter der göttlichen οἰκονομία verſtehen nämlich die Wiſſenſchaftlichen unter den Kirchenvätern nicht bloß die Mehrheit der göttlichen Perſönlichkeiten überhaupt, ſondern

Digitized by Google

das Verhältniß, die Ordnung, kraft der ſie zugleich als ſucceſſive, aufeinander folgende Potenzen wirken und erſcheinen.

Nicht weniger ſprechend in Bezug auf die Mitwirkung des heiligen Geiſtes ſind die Ausdrücke bei Lucas. In den Ausdrücken: „Der heilige Geiſt wird über dich kommen, und die Kraft des Höchſten dich überſchatten", liegt die Andeutung des heiligen Geiſtes als des Höheren, das über ein anderes und zu ihm hinzukommt; es erinnert an die Rede des Anaxagoras: *Εἶτα νοῦς ἐπελθὼν* (das nämliche Wort) *αὐτὰ διεκόσμησε* — dann kam der Nus darüber, nämlich über die Homoiomerien (die Weltſtoffe), und brachte ſie in Ordnung. Indem ſich die vorhergehende Potenz erniedrigt, gibt ſie der höheren Raum, und wirkt gleichſam attrahirend auf dieſe, ſetzt ſie in Wirkung[1]. Ich kann hiebei füglich alle Nebenumſtände der beiden Erzählungen unerörtert laſſen; es iſt uns bloß um die Hauptſache zu thun, daß nämlich die Menſchheit des Logos nur eine *ἐκ πνεύματος ἁγίου*, nur eine unter Hinzukunft oder Mitwirkung des heiligen Geiſtes angenommene iſt. — Ich will hier eine allgemeine Bemerkung anknüpfen. Stets und überall muß man auch im N. T. die Sache ſelbſt und die Auffaſſungsweiſe derſelben unterſcheiden. Letztere iſt durch die Zeit ſowie durch die Begriffe des Auffaſſenden beſtimmt. Die Sache iſt älter als jede Darſtellung derſelben, jene bleibt objektiv, wenn man in dieſer auch etwas Subjektives zugibt. So könnte man immer in der Erzählung des Lucas außer der epiſchen Darſtellung auch eine epiſche Ausſchmückung zu erkennen glauben. Dieß könnte ohne alle Gefahr für die Sache ſelbſt geſchehen. Das Weſentlichſte iſt, daß der Logos zu ſeiner Menſchwerdung, oder, um mich beſtimmter auszudrücken, daß er um den erſten Grund zu ſeiner Menſchheit zu legen, keines anderen Stoffes bedurfte, als den er in ſich ſelbſt dadurch hatte, daß er in ſich ein von ſeinem

[1] Schon durch das urſprüngliche Verhältniß der Potenzen iſt beſtimmt, daß die zweite Potenz nur gegen die dritte ſich materialiſiren kann, denn eine Potenz kann ſich nur erniedrigen, ins Materielle herabſetzen, gegen die höhere. Ohne die höhere Potenz war jener Uebergang unmöglich, aber in Kraft der höheren Potenz, d. h. jener Potenz, welche außer der Spannung gedacht *πνεῦμα ἅγιον* heißt, in Kraft dieſer war er allerdings möglich.

Digitized by Google

eigentlichen Selbſt verſchiedenes, ihm nur gewordenes, zugeſtoßenes Seyn hatte, auf dem ſeine Unabhängigkeit von Gott, ſeine ſelbſtändige vom Vater unabhängige Herrlichkeit beruhte, und das nur eben Er — (ſein eigentliches Selbſt) — zur Potenz eines kreatürlichen menſchlichen Seyns herabſetzen kann. Indem alſo der Logos dem Subſtantiellen nach (das Subſtantielle iſt eben das von Gott Unabhängige in ihm) ſich entherrlicht, der μορφὴ θεοῦ, die im frühern Zuſtand das Göttliche zudeckte, ſich beraubt (denn ſelbſt im alten Teſtament konnte das Perſönliche nur durch das Natürliche durchwirken), indem der Logos der Subſtanz nach ſich ins Materielle herabſetzt, wird das wahre Göttliche, die wahre Herrlichkeit in ihm aufgedeckt, die Hülle abgezogen. Wir ſahen ſeine Herrlichkeit, ſagt Johannes. Der Uebergang ſelbſt iſt allerdings ein außerordentlicher, d. h. er iſt nicht aus den Principien der bloß materiellen Welt zu erklären. Ihn zu begreifen, müſſen wir bis zu den übermateriellen Urſachen aufſteigen, aber außerordentlich wie er iſt, d. h. aus der gemeinen Ordnung der Dinge nicht zu erklären, iſt er in der höheren Ordnung nicht unnatürlich, ſondern allerdings natürlich und begreiflich. — Nun noch kurz einige mögliche Einwürfe.

Wenn Chriſtus den erſten Stoff, das πρῶτον ὑποκείμενον ſeines organiſch-menſchlichen Seyns (nur von dieſem iſt die Rede), wenn er dieſen nur aus ſich ſelbſt geſchöpft hat, ſo thut dieß ſeiner Herkunft von den Vätern ſo wenig Eintrag, als wenn die andere Theorie die Mitwirkung jedes menſchlichen, d. h. jedes von den Vätern herkommenden Vaters ausſchließt. Wenn nach der angenommenen Theorie die bloße Abſtammung durch die Mutter ihn zum Abkömmling der Väter macht, ſo wird dieß auch für unſere Theorie gelten, und da jene Grundlage in den organiſchen Proceß der Mutter aufgenommen werden muß, damit ein Menſch entſteht, ſo iſt der Menſchgewordene der Sohn ſeiner Mutter wie jeder Menſch, und dadurch der Sohn der Väter bis auf David, ja bis zum Ahnherrn des Menſchengeſchlechts ſelbſt.

Nimmt die gewöhnliche Theorie keine creatio ex nihilo des vollſtändigen Menſchen an (da in dieſem Fall auch die Mutter hinwegfallen

Digitized by Google

müßte), ſo nimmt ſie einen Stoff in der Mutter an, der übernatürlich belebt worden ſey, aber dabei entſteht die bekannte Schwierigkeit, daß eine menſchliche Mutter von der ſogenannten Erbſünde nicht ausgenommen gedacht werden kann. Ich will die hiefür geſuchten Auskunftsmittel nicht erwähnen, das Beſte darunter iſt nur eine ad hunc actum, für den einzelnen Fall erfundene Hypotheſe, und ſchon darum verwerflich. Daß aber die vermittelnde Potenz, welche außer Gott und als Geſtalt (als μορφή) auf gleichem Fuß mit Gott war, daß dieſe, vermöge des in ihr überſubſtantiell gebliebenen Göttlichen, das ihr eigentliches Selbſt, aber vor dem Subſtantiellen nicht ſichtbar iſt, daß die vermittelnde Potenz vermöge des verborgenen Göttlichen ihr außergöttliches Seyn der höheren Potenz unterwirft, es zur Materie der Verwirklichung der höheren und dadurch zur Materie der Wiederherſtellung des wahren göttlichen Seyns ſelbſt macht, wie es urſprünglich im Menſchen geweſen war — dieſer Hergang iſt nicht eine bloß ad hunc actum erfundene Hypotheſe, ſondern Folge des durch Mittelglieder hindurch nachgewieſenen allgemeinen Gangs oder allgemeinen Fortſchrittes, der darauf beruht, daß das Vorausgehende und in dieſem Vorausgehen Selbſtändige ſich nachher dem Höheren als Materie ſeiner Verwirklichung unterordnet.

Eben dieſe Erklärung hebt nun auch alle Schwierigkeit auf hinſichtlich der ausdrücklich behaupteten Unſündlichkeit Chriſti (wie denn geſagt iſt: er ſey uns in allem gleich geworden, die Sünde ausgenommen). War der (erſte) Stoff zu der Menſchheit Chriſti aus dieſer materiellen Welt genommen, ſo mußte er ſeiner Menſchheit nach auch an der allgemeinen Ataxie dieſer Welt theilnehmen. War aber jener Grundſtoff nicht von dieſer Welt, war er ein erſt zu dieſem Ende, erſt im Actus der Menſchwerdung ſelbſt materiell gewordener, ſo begreift ſich, wie dieſes Princip, das, wohl zu merken, nur gegen die noch höhere Potenz ſich materialiſirt, während es gegen die tiefere völlig ſeine geiſtige, dominirende Eigenſchaft behält — es begreift ſich, ſage ich, daß dieſes Princip den Stoff dieſer untergeordneten materiellen Welt, ohne welche ein wirklicher, d. h. uns vollkommen gleicher, Menſch unmöglich

Digitized by Google

wäre, daß es den Stoff dieser Welt anziehen und doch der in derselben herrschenden Ataxie widerstehen, und daß so ein vollkommen heiliger Mensch erzeugt werde.

Man könnte hiegegen einwenden, daß das substantielle Seyn des Logos ein außergöttliches, ja von Gott unabhängiges, insofern auf gewisse Weise unheiliges sey. Ganz richtig; aber gerade in der Menschwerdung unterwirft er dieses Seyn dem Vater, und macht es Gott gehorsam, Gott ganz unterwürfig. Durch diese gänzliche Unterwerfung unter den Vater heiligt er dieses Seyn, und diese Heiligung wird durch den Tod vollendet. Daher sagt Christus in seinem letzten Gebet: Ich heilige mich für sie (zu ihrem Besten), damit auch sie wahrhaft geheiliget werden. An einer andern Stelle (Joh. 10, 36) antwortet er den Juden: Den der Vater geheiligt hat und in die Welt gesendet, von dem sagt ihr, er lästere Gott, weil ich sagte, daß ich Gottes Sohn bin. (Hier wird die Heiligung Christi dem Vater zugeschrieben, denn nicht vermöge seines natürlichen, sondern nur vermöge seines selbstgöttlichen, mit dem Vater einigen Willens ist er Mensch geworden. Was aber das Göttliche in Christo thut, das wird angesehen als vom Vater selbst gethan). Indem er jenes gegen Gott selbständige Seyn dem Vater unterwirft, macht er dieses Seyn zum Gefäß, zur attrahirenden Potenz des heiligen Geistes; auf diese Weise ist die Heiligung auch des Fleisches Christi durch den heiligen Geist begreiflich und verständlich. Wollte man daher auch die Potenz, welche wir als den eigenthümlichen Grundstoff der Menschheit Christi erklären, ihrer relativen Erhabenheit über die Materie dieser Welt ohnerachtet, dennoch in ihrem Verhältniß zu Gott insofern unheilig nennen, als alles unheilig ist, was außer Gott ist, so heiligt sie sich eben durch die Menschwerdung selbst, d. h. durch die gänzliche Submission ihres substantiellen (außergöttlichen) Seyns, welche man ebensowohl ansehen kann als Uebergang zur Geburt der dritten Potenz, die, wenn alle Spannung aufgehoben ist, als der heilige Geist selbst ins Bewußtseyn eintritt. Denn das ist nach den einstimmigen Zeugnissen des N. T. der eigentliche Gewinn der Menschwerdung und des Todes Jesu, daß er uns dadurch den heiligen Geist erworben, also

Digitized by Google

die durch den Fall unterbrochene, göttliche Geburt in den drei Personen wiederherstellt; denn dieß ist gemeint, wenn es heißt, daß wir wieder Gottes Kinder werden. Wegen dieser Wiederherstellung des ganzen göttlichen Seyns im Menschen wurden die Apostel angewiesen, alle Völker zu taufen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.

Man kann, um einen andern möglichen Einwurf zu erwähnen, unsere Annahme, daß der Logos den Stoff seiner Menschwerdung aus seiner eignen Substanz genommen, nicht etwa vergleichen mit jener Meinung der Valentinianer und anderer der Materie Abholder, die da leugneten, daß Christus ein dem unserigen ähnliches Fleisch gehabt habe, und die lehrten, er habe einen Leib vom Himmel mitgebracht, mit dem er durch die Maria nur wie durch einen Kanal hindurchgegangen sey. Unsere Annahme ist, daß Christus den Stoff seiner Menschwerdung aus seiner eignen Substanz geschöpft, die aber vom Göttlichen in ihm zur Potenz eines Menschen herabgesetzt worden, — wir setzten hinzu, daß diese Potenz eines Menschen völlig demselben organischen Proceß unterworfen worden, der nothwendig ist, damit ein wahrer wirklicher Mensch entstehe. Nur die erste Möglichkeit zur Menschwerdung mußte in ihm liegen, um wirklich Mensch werden zu können.

Allerdings — und dieß ist eine dritte Bemerkung — ergibt sich aus unserer Theorie, daß mit der Menschwerdung Christi ein völlig neues, zuvor in der Welt nicht gewesenes Element in die Welt gekommen ist. Dieß kann aber theils der wahren Menschheit Christi nichts derogiren; nur ein substantiell neues Princip ist dadurch in die Welt gekommen, und es kam in die Welt nicht als ein von den Gesetzen derselben Ausgenommenes, oder das kein sich Analoges in der Welt hatte, sondern die Entherrlichung bestand gerade darin, daß es einem in dieser Welt Seyenden ganz analog und denselben Gesetzen unterworfen wurde.

Ein substantiell neues Element, das mit Christo in die Welt gekommen, kann dem nicht so unerwartet seyn, der z. B. Christi

Digitized by Google

Aeußerungen von seinem Fleisch und Blut als einer himmlischen Nahrung bedenkt. Vielleicht kann selbst der Sinn des Nachtmahls nur durch eine solche Voraussetzung völlig begriffen werden. Auch aus andern Gründen aber ist anzunehmen, daß Christus, obwohl sonst vollkommener und wahrer Mensch und nicht etwa bloß einen Scheinkörper tragend (wie die sogenannten Doketen annahmen), doch durch seine körperliche Beschaffenheit über den Druck der irdischen Materie erhaben war. Auf eine eigenthümliche höhere Stimmung auch seines Physischen wäre aus manchen Thatsachen zu schließen, z. B. daß das Volk sich drängte, ihn zu berühren, *ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο* — weil eine Kraft von ihm ausging und alle geheilt wurden [1] — er selbst fühlt das Ausgehen einer solchen Kraft von sich in einem ausdrücklich erzählten Fall [2]; es gehören hieher seine wundervollen Fortschritte als Kind, die ungemeine Feinheit seines Geistes, sein frühes Verscheiden am Kreuz, da Gekreuzigte sonst bis zum dritten Tag und wohl noch länger Leben in sich behielten.

Auch für die Kunst ist es nicht unwichtig, wie man über diesen Punkt denkt. Unter den Theologen selbst und schon unter den Kirchenvätern war über das äußere Ansehen Christi nicht einerlei Meinung. Ein Theil glaubte, er müsse auch äußerlich als der Schönste unter den Menschenkindern gedacht werden, nach der Stelle im 45. Psalm. Andere meinten im Gegentheil, er sey äußerlich unansehnlich, ja häßlich gewesen, nach der Jesaianischen Weissagung [3]: „Gleich wie viele über ihn sich entsetzten, weil seine Gestalt weniger schön (entstellter) als selbst des Geringsten unter den Menschen war, so werden (in der Folge) viel Heiden über ihn jauchzen". Ein Theil meinte, er sey weder schön noch häßlich von Gestalt und Ansehn gewesen. Wie man nun aber insbesondere die Gesichtszüge Jesu sich denke (wobei jedenfalls die verschiedenen Arten der Schönheit zu erwägen wären, die der Lateiner durch pulcher, venustus, formosus unterscheidet; Sueton sagt z. B. von

[1] Luc. 6, 19.
[2] Marc. 5, 30. Luc. 8, 46.
[3] Kap. 53.

Digitized by Google

einem der Cäsaren[1], er sey vultu magis pulchro quam venusto gewesen): aber das müßte doch schon in dem Aeußern und Physischen Christi sichtbar seyn, daß seiner Körperlichkeit ein Element zu Grunde lag, das nicht von dieser Welt war. In dieser Hinsicht scheint mir in Skulptur und Malerei das wahre Christus-Ideal noch nicht dargestellt.

So viel also von der Menschwerdung. Von nun an haben wir ganz bloß mit dem Mensch Gewordenen zu thun.

Hiermit befinden wir uns auf dem Schauplatz jener Fragen und jener sich widersprechenden Behauptungen, zu denen die Vereinigung der beiden Naturen in Christo Veranlassung gibt. Wie die Theologie in der Trinitätslehre zwischen einem Zuviel und Zuwenig, zwischen Arianismus und Sabellianismus periclitirt, so schwebt auch die Lehre von der Person Christi zwischen den zwei Klippen des Eutychianismus und des Nestorianismus. Eutyches sagt: vor der Vereinigung seyen zwei Naturen, nach der Vereinigung nur eine. Daher die späteren Anhänger des Eutyches Monophysiten. Bekanntlich ist der Monophysitismus in einem großen Theil des Orients, namentlich unter den syrischen Christen verbreitet. Dem entgegen nun Nestorius, der fuga oppositi dahin getrieben ist, in der Vereinigung zwei Subjekte, zwei Personen — göttliche und menschliche anzunehmen. Beide, Eutyches und Nestorius, stimmen darin überein, daß vor der Vereinigung zwei Personen sind, aber dieß nimmt auch die orthodoxe Vorstellung an. Stellt man die drei bis jetzt allein dagewesenen Systeme zusammen, so erhält man folgendes Schema:

1.	2.	3.
Christus besteht aus zwei, aber nicht in zwei Naturen.	Christus besteht aus zwei Naturen und in zwei Naturen.	Christus besteht aus zwei Naturen, aber nur in Einer Person.
(Eutychianismus)	(Mehr hat Nestorius nicht behauptet, obgleich er Natur und Person nicht unterscheidet)	(Orthodoxe Vorstellung)

[1] Nero, 51.

Dieſe Einheit der Perſon wird aber in der orthodoxen Vorſtellung nur hervorgebracht durch gewaltſame Aufhebung der menſchlichen Perſonalität. Eigentlich ſind alſo doch zwei Perſonen — inſofern iſt die orthodoxe Vorſtellung nur ein verſchleierter, d. h. ein im Grunde nur für die Erſcheinung aufgehobener Neſtorianismus.

Keine von dieſen Vorſtellungen befriedigt; die einzig mögliche vierte iſt, eben dieß zu leugnen, was alle drei vorausſetzen, nämlich Chriſtus ſey aus zwei Naturen, und zu behaupten, Chriſtus ſey zwar in duabus, aber nicht ex duabus naturis. Das Letzte zu leugnen, iſt durch keine kirchliche Satzung verwehrt, denn daß Chriſtus nicht ex duabus naturis ſey, daran wurde von keiner Seite gedacht. Dieß iſt nun aber eben unſere Vorſtellung, inwiefern nach dieſer der Logos oder das unmittelbare subjectum incarnationis weder Gott noch Menſch, ſondern ein Mittleres — eine natura sui generis iſt, die man nicht Gott und nicht Menſch heißen kann — nicht Gott nämlich, inwiefern dieſes Subjekt außer Gott, ἐν μορφῇ θεοῦ iſt. Dagegen iſt es nun nach unſerer Entwicklung eben dieſes Subjekt, das im Akt der Menſchwerdung ſelbſt ſich zugleich als göttliches und menſchliches ſetzt. Denn indem es die μορφὴν θεοῦ in menſchliches Weſen verwandelt, befreit das Göttliche ſich ſelbſt und erſcheint, wird offenbar als Göttliches. Dieß war unmöglich, ſolange die μορφὴ θεοῦ, das Außergöttliche, ſelbſt als Göttliches erſchien. So wie dieſes ſeiner Göttlichkeit entkleidet iſt, muß das wahre Göttliche hervortreten. Der Actus der Menſchwerdung bringt es alſo nach unſerer Anſicht von ſelbſt mit ſich, daß das menſchgewordene Subjekt ſeiner abſoluten Einheit ohnerachtet, dennoch in zwei Naturen exiſtire, und dieß iſt alles, was man bedarf.

Eben dieſe Anſicht macht aber auch alle jene beſchwerlichen und kaum verſtändlich zu machenden Beſtimmungen in der Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen überflüſſig; denn die Fragen, die zu dieſen Beſtimmungen Anlaß gegeben, erſcheinen nach unſerer Darſtellung als völlig müßig. Man kann z. B. nicht fragen: warum verhindert das Göttliche — oder warum verhindert die Gegenwart und

Digitized by Google

die wesentliche Einwohnung des Göttlichen in Christo nicht die Menschheit in ihm, warum hebt sie die Beschränkungen derselben nicht auf? Man kann nicht so fragen; denn nicht vor der Menschwerdung hat das Göttliche als solches, sondern nur jenes Mittlere hat existirt, das weder als unbedingt göttlich noch als menschlich auszusprechen ist. Christus ist erst in der Menschwerdung Gott und Mensch zugleich und in Einer Person, wie er vor der Menschwerdung Gott und Außergöttliches in Einer Person war, wo aber das Göttliche durch das Außergöttliche verhüllt wurde. Die Menschwerdung ist die Bedingung der Befreiung des Göttlichen in ihm, das zuvor in ihm gebunden und verborgen war. Die in Christo erscheinende, offenbar werdende Gottheit kann nicht die Bedingung aufheben, unter welcher sie allein erscheint und offenbar ist, — die Menschheit. Das Göttliche kann nicht das aufheben, in dessen Setzen, quod ponendo es eben Göttliches ist. Das Göttliche setzt nicht sich als das Menschliche (dieß wäre ein Widerspruch), sondern das Eine, weder göttlich noch menschlich zu nennende Subjekt (das eben darum Johannes mit dem so allgemeinen Ausdruck λόγος bezeichnet) — das Eine Subjekt, indem es sich als außergöttlich-göttliches zum Menschen macht, setzt es sich zugleich als göttliches. Die wahre, wirkliche Menschheit ist so wenig in Widerspruch mit der Göttlichkeit, daß das Subjekt vielmehr nur, indem es das, was es nicht vom Vater hat, das unabhängig von dem Vater ihm gegebene Seyn zum Menschlichen herabsetzt, daß es gerade nur insofern das Göttliche, d. h. das, was es von dem Vater in sich hat, befreit, und nur durch die wirkliche Menschheit erst sich in den Stand setzt, die Mittheilungen des Göttlichen als solchen zu empfangen. Christus selbst betrachtet sich daher in Bezug auf dieses Göttliche, d. h. in Bezug auf den in ihm seyenden Vater ganz als Mensch, und was er als solcher Göttliches ausübt, das schreibt er nicht sich (er ist ganz Mensch), sondern lediglich dem Vater zu. „Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selbst. Der Vater, der in mir wohnet, derselbige thut die Werke“[1]. Christus selbst fühlt sich also gleichsam unwiderruflich und

[1] Joh. 14, 10.

Digitized by Google

ohne Vorbehalt als Menſch — er iſt nur Menſch gegenüber dem Vater. Hier iſt durchaus keine ſubſtantielle Vermiſchung; das Göttliche bleibt unvermiſcht mit dem Menſchlichen, im Verhältniß des Gebenden, wie das Menſchliche des Empfangenden. Gerade nur wegen der Menſchwerdung iſt der Vater in ihm, wie ſollte alſo die Gottheit in ihm das Menſchliche gefährden? Nur weil dieſes Subjekt ſich ganz (d. h. alles, was in ihm ſubſtantiell iſt) und ohne Rückkehr zum Menſchen gemacht, menſchliche Eigenſchaften angenommen, ſich in menſchliche Natur und Weſen verwandelt hat, nur darum iſt der Vater mit und in ihm. Nicht ſeiner wahren Gottheit entäußert er ſich in ſeiner Menſchheit, ſondern ſeiner falſchen. Eine Entgottung findet nicht in der Menſchwerdung ſtatt, ſie hatte ſchon vorher ſtattgefunden. Da war der Logos entgottet, als er außergöttliche, bloß kosmiſche Potenz ward, aber nicht ſich ſelbſt dazu machte, wie er ſich ſelbſt zum Menſchen macht. Da blieb nichts Göttliches in ihm als die göttliche Geſinnung, die aber noch verborgen und erſt durch die Menſchwerdung offenbar wird.

Wenn Chriſtus von ſich in der Unterſcheidung von dem Vater ſpricht, ſo meint er eben ſich als jenes Subjekt, welches, um mit dem Vater eins zu ſeyn, Menſch werden, d. h. das von dem Vater unabhängige Seyn in ſich ihm als menſchliches unterwerfen mußte. Dieſes Subjekt, welches von Gott unabhängig ſeyn konnte, hat aber nicht bloß menſchliche Natur angezogen, wie man ein Kleid anzieht, ſondern es iſt ganz in humanitatem conversum (Chriſtus iſt ewiger Menſch, was ſich auf andere Weiſe nicht denken läßt). Aber gerade und nur durch dieſe conversio gewinnt es wieder ſeine Einheit mit dem Vater und ſo ſeine eigne Gottheit. Die ganze Geſchichte Jeſu wird uns um ſo begreiflicher ſeyn, je entſchiedener wir annehmen, daß der Logos mit allem, was in ihm nicht von dem Vater war, ſich zum Menſchen gemacht, aber eben darum das urſprünglich mit dem Vater Eine in ſich in vollkommener Reinheit und Lauterkeit geſetzt habe.

Eben das, was Chriſtus in Bezug auf ſeine Lehre ſagt, äußert er auch in Bezug auf ſeine Wunder, welche Wunder ſind in Bezug auf

Digitized by Google

die gemeine Ordnung der Dinge, aber in der höheren, welcher Chriſtus angehört, ſelbſt nur natürlich und in dieſem Sinn auch keine Wunder ſind. — Daß man ſich gegen Wunder ſträubt, iſt nach den beiden Standpunkten, die man bis jetzt allein kennt, ganz vernünftig und in der Ordnung. Iſt Gott abſolut außer und jenſeits der Welt, ſo hat jenes für einzelne Fälle angenommene Herübergreifen Gottes in dieſe ganz unabhängig von ihm ablaufende, ein für allemal eingerichtete Weltmaſchine etwas ſo Kleinliches, daß eine ſolche Vorſtellung für einen aufgerichteten Geiſt keiner Widerlegung bedarf. Iſt aber Gott in der Welt, ſo iſt ſie nur als die nothwendige Folge ſeiner Natur; er iſt in ihr nur als blinde Subſtanz. Hierin kann man wieder nur dem Naturalismus oder, wenn man lieber will, dem Pantheismus nicht Unrecht geben. Wenn Gott mit ſeinem Willen in der Welt wäre, ſo könnte die Welt nicht ſo voller Zertrennung, Verwirrung, Irrthum, Krankheit und Unheil aller Art ſeyn. Darin hat alſo der Naturalismus ganz Recht, daß Gott nicht mit ſeinem Willen in der Welt iſt. Aber eben darum, ſagen wir nun, iſt er mit ſeinem Unwillen darin, und eben darum iſt die Welt, in der er mit ſeinem Willen ſeyn könnte, potentiâ, dem Stoff nach, immer vorhanden, und eben damit iſt auch die Möglichkeit des Wunders gegeben. Denn wenn Gott in irgend einem Punkt der Welt mit ſeinem Willen iſt, ſo muß, ſo zu reden, das Krumme gerade, das Kranke geſund, das Verkehrte zurechtgeſtellt werden. Die meiſten Wunder Chriſti ſind Heilungen, und er ſelbſt ſagt: er heile die Kranken ἐν πνεύματι θεοῦ, durch den Geiſt, d. h. durch das Wollen des Vaters, den er auch oft ausdrücklich deßhalb anruft. Nachdem er Menſch geworden iſt, ſo iſt das Gebet zu dem Vater der tiefſte Actus ſeines ſich ſelbſt als Menſch Erkennens, und indem er ſich aller Göttlichkeit entäußert (gleichſam durch ſein Wollen ein vacuum hervorbringt), zieht er den göttlichen Willen an ſich, und in Kraft dieſes an ſich gezogenen Göttlichen verrichtet er die Wunder. Uebrigens wäre hier freilich der Ort, aber es iſt nicht die Zeit zu einer ausführlichen Kritik der Wunder (nicht einer hiſtoriſchen, welche ich vorausſetze, und für welche ich die größte Strenge und eben darum die

Digitized by Google

größte Freiheit in Anſpruch nehme), aber der Unterſcheidung der Wunder, die nicht alle von einerlei Art ſind, und unter denen auch ſolche ſich befinden, in denen man beſtimmter die Potenz des Heidenthums erkennen möchte.

Einige Theologen, die von allem Gedanken an Heidniſches weit entfernt ſind, ſehen in manchen Wundern nicht Wichtigkeit genug, um ſie gerechtfertigt zu finden. Chriſtus ſollte nach ihrer Meinung nicht ſo tief herabſteigen, z. B. ſollte nicht auf der Hochzeit in Cana „ein ganz untergeordnetes Moment, eine augenblickliche Verlegenheit im geſelligen Leben", der Mangel an Wein, dazu dienen, ſeine Herrlichkeit zu offenbaren. Man denkt nicht daran, daß an Chriſto das Heidenthum ſo viel Theil hat als das Judenthum, daß er aus dem Judenthum und jüdiſchen Vorſtellungen allein nicht erklärbar iſt. Das Judenthum gibt nur die Materie ſeiner Erſcheinung, Er ſelbſt aber iſt die dem Judenthum fremde Potenz des Heidenthums. Darum der Haß der Juden, die dieß ſchon in dem Lebenden fühlten — und ſein Materielles zerſtören und tödten mußten, damit jene Potenz, die der Heiden Heiland werden ſollte, völlig frei werde; wie Chriſtus ſelbſt, als er hört, daß auch Helleñen nach ihm fragen, antwortet (Joh. 12, 24): Ich ſage euch, ſo das Samenkorn nicht in die Erde fällt, bleibet es unfruchtbar, ſo es aber ſtirbet, wird es viele Frucht tragen. Ja im Lauf ſeines Lebens wird er, der mit ſeiner ganzen Subſtanz Menſch, und nur der Geſinnung nach göttlich, alſo allen Beſchränkungen der Menſchheit unterworfen iſt, im Lauf ſeines menſchlichen Lebens ſelbſt erſt wird er ſich als der Potenz des Heidenthums wieder bewußt. Welch ein Weg von dem an, der ſagt: er ſey nur zu den verlorenen Kindern Iſraels geſendet, bis zu dem, der den Jüngern ſagt: Gehet hin in alle Welt, lehret und taufet alle Völker — *πάντα τὰ ἔθνη!* Dieß iſt für einen jüdiſch Geborenen ein immenſer Schritt. Was alſo die Wunder der eben angeführten Art betrifft, ſo hat man nicht bedacht, daß eben der, welcher in Cana den Wein und anderwärts das Brod für 5000 Mann beſchafft, daß eben dieſer von den Heiden, ohne daß ſie ihn in ſeiner Wahrheit erkannten, als der freundliche, wohlwollende Geber des Weins

Digitized by Google

und der Brodfrüchte verehrt wurde. Aus dem Geſichtspunkt des Ziemlichen, Schicklichen, möchte ſich alſo gegen jene Wunder nichts einwenden laſſen. — Doch das alles ſind nur Winke, Andeutungen, die ſich nicht mehr ausführen laſſen. — Eine Anwendung will ich jedoch von dem zuletzt Erörterten noch machen, weil ich überzeugt bin, daß ſie vielen ein großes Licht gibt.

Nach dem Umſturz des urſprünglichen Seyns zieht Gott ſeinen eignen Willen von der Welt zurück. Mit ſeiner Perſönlichkeit iſt Gott nicht mehr in der Welt, perſönlich iſt er nur noch in der Führung des iſraelitiſchen Volks; — der Unendliche, der Unumſchränkte, wie man ihn ſo gern nennt, hat ſich in einen ganz engen Kreis zurückgezogen; das Weite, das Unermeßliche, wie man ſagt, das Weltall, wirkt bloß noch ſeine Natur, nicht ſein Wille[1]. Aber daſſelbe muß nun auch von der zweiten göttlichen Perſon gelten. Auch dieſe hat ſich von der Welt in den engern Kreis zurückgezogen, auch der Sohn iſt nur noch ſeiner Natur nach demiurgiſche Potenz (er zieht ſich ſeine demiurgiſche Wirkung nicht an, ſondern übt ſie bloß ſeiner Natur nach, willenlos aus), ſeine Perſönlichkeit iſt mit ganz anderem beſchäftigt, — perſönlich iſt er nur noch *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* — des Menſchen Sohn —.

Folgende Einwendung wäre ganz natürlich. Die Erhaltung der Welt iſt nur fortdauernde Schöpfung. Nun könnte die Welt ohne die fortdauernde Wirkung der demiurgiſchen Potenz nicht beſtehen. Nun hat aber die Welt fortgedauert. Alſo, könnte man ſchließen, hat jenes Subjekt in ſeinem mittleren Zuſtand, in ſeiner außergöttlichen Göttlichkeit — es hat ſogar als der Menſchgewordene jene demiurgiſche Wirkung fortgeſetzt. Dieſe Wirkung aber iſt Allmacht, Allmacht aber gegen die Vorausſetzung einer wirklichen Menſchheit, welche vielmehr die Allmacht ausſchließt. Hierauf antworte ich: Allerdings hat der Logos die demiurgiſche Wirkung ausgeübt, zunächſt in ſeinem von Gott unab-

[1] Man findet den mit einzelnen Menſchen, mit Abraham, mit Moſes verkehrenden Gott, den Gott, der einem einzelnen Volk Geſetze gibt, wunderlich — allerdings iſt dieß nicht der Gott, der im Großen und Ganzen des Weltalls wirkt. Denn zu dieſem hat Gott kein perſönliches Verhältniß mehr.

Digitized by Google

hängigen Seyn, da er ἐν μορφῇ θεοῦ war, aber eben bloß naturâ suâ, vermöge ſeiner weſentlichen Stellung in der Schöpfung, vermöge des natürlichen und nothwendigen Bezugs auf das von ſich ſelbſt der Form widerſtrebende Seyn (entgegenſtehende Princip). Dieſer natürliche Bezug kann, eben weil er ein natürlicher iſt, auch mit der Menſchheit nicht aufgehoben werden, ſo wenig als freilich von der andern Seite die Menſchheit dieſen Bezug, und alſo die demiurgiſche Wirkung, ſich anziehen, als Eigenſchaft von ſich ſetzen kann. Die demiurgiſche Wirkung wird nicht aufgehoben; denn ſie haftet nicht an dem Zuſtand, ſondern an dem Subjekt. So wenig als z. B. ein Metall, das actu naturae suae ſchwer iſt — ſo wenig deſſen Schwere aufgehoben wird, es mag nun entweder durch einen ungewöhnlichen Hitzegrad verflüchtigt oder in irgend eine Form, z. B. die eines menſchlichen Bildes, gegoſſen werden — ſo wenig hier die Form des Bildes die Schwere des Metalls aufhebt, ebenſowenig kann durch die Menſchheit die demiurgiſche Wirkung der vermittelnden Potenz aufgehoben werden. Das Subjekt bleibt daſſelbe, wenn auch die Form, in der es erſcheint, eine andere iſt. Die demiurgiſche Wirkung haftet aber an dem Subjekt, alſo iſt ſie durch die Menſchheit nicht aufzuheben. Von der andern Seite aber kann die Menſchheit dieſe Wirkung ſich nicht anziehen, d. h. ſie als Eigenſchaft von ſich ſetzen. So wenig als im angeführten Beiſpiel die Schwere des Metallbildes auf das Bild oder die Statue ſelbſt ſich bezieht, eine Eigenſchaft der Statue iſt, ebenſowenig kann die Menſchheit die demiurgiſche Wirkung auf ſich beziehen. Auf das Dilemma: entweder habe der Logos in der Menſchwerdung auch die Allmacht (die demiurgiſche Wirkung) aufgegeben, oder dieſelbe beibehalten, iſt daher zu antworten: weder hat die demiurgiſche Wirkung aufgehört, weil das Subjekt derſelben Menſch geworden, noch hat das Subjekt dieſe Allmacht auch in der Menſchheit, d. h. als Menſch (denn dieß iſt unmöglich), weil ſie nicht an der Art des Seyns, ſondern am Subjekt ſelbſt haftet.

Das Subjekt der Menſchwerdung dauert in dem Menſch Gewordenen fort, aber in Anſehung des Menſch Gewordenen iſt die

Digitized by Google

demiurgiſche Wirkung ein actus naturae suae, ein actus irreflexus, nicht ein Akt ſeines Willens, er iſt ein Akt, den er ohne ſeinen Willen ausübt, der alſo auch durch ſeinen Willen Menſch zu werden gar nicht afficirt, aber eben darum auch nicht aufgehoben wird. Es iſt ein alter Kanon: actus naturae non ingreditur actum voluntarium. Dieſen Satz kann man auch umkehren, inſofern als kein actus naturae durch einen actus voluntarius aufgehoben wird. Daß ein Menſch ſchwer iſt, iſt ein actus naturae suae, woran der Wille keinen Theil hat, aber eben darum wird auch ſein ſchwer-Seyn durch keinen actus voluntarius aufgehoben — die Schwere bleibt auch unbemerkt von dem Menſchen, modo irreflexo, was er thue, oder wie er ſich bewege. — Wenn Gott irgendwo mit ſeinem Willen in der Natur iſt, ſo iſt dieß ein Wunder, ſagten wir. Darum, wenn ein Wunder geſchehen ſoll, ſagt Chriſtus: Du wirſt die Herrlichkeit Gottes ſehen. Iſt aber der Vater wieder mit ſeinem Willen in der Natur, ſo auch der Sohn; da wird ihm die demiurgiſche Potenz wieder perſönlich, zum Werkzeug, zum Leiter ſeines Willens, z. B. bei ſeinen actionibus in distans; daher durch die Wunder die Herrlichkeit des Sohnes nicht weniger offenbar wird als die Herrlichkeit des Vaters[1]. Die vorgängige Bedingung, daß der Sohn mit ſeinem Willen wieder demiurgiſch wirke, iſt, daß der Vater wieder mit ſeinem Willen in der Natur ſey. Darum hängt die Verherrlichung des Sohns in den Wundern von dem Vater ab, wie Chriſtus ſtets anerkennt.

Ich glaube nun alſo hinlänglich und beſtimmter, als es nach irgend einer andern Theorie geſchehen kann, gezeigt zu haben, wie mit der vollkommenen Menſchheit Chriſti ſeine urſprüngliche Gottheit beſtehe.

Ich bemerke nur noch. Die Menſchheit Chriſti kann nur als durch einen actus continuus der Entäußerung beſtehend gedacht werden; denn Chriſtus ſagt: Ich habe Macht, mein Leben zu laſſen (in die Menſchheit

[1] Schon als Kind iſt er naturâ suâ göttlich, obwohl dieſes Göttliche im darauf folgenden Leben ſich ſucceſſiv bethätigt (natura > actus), manifeſtirt und zur reflektirten (vorher naturâ suâ) Göttlichkeit wird. (Randbemerkung.)

Digitized by Google

hinzugeben) und es wieder zu nehmen — es iſt hier nicht von dem Tod Chriſti, ſondern von ſeinem ſelbſtändigen Seyn die Rede, das er hingeben, und das er auch wieder nehmen könnte. Das ganze menſchliche Leben Chriſti wird nur durch dieſen Willen erhalten, daher (Joh. 4, 34): dem Vater gehorſam zu ſeyn — das iſt meine Speiſe (das Erhaltungsmittel meiner menſchlichen Exiſtenz).

Nachdem nun dieß erklärt, würde die Folge der Entwicklung auf das menſchliche Leben Chriſti führen, aber genöthigt auf die Hauptſache mich zu beſchränken, muß ich die Erläuterungen mir verſagen, die zeigen würden, daß auch das menſchliche Leben Chriſti nach unſerer Erklärung in vielen Dingen begreiflicher und verſtändlicher erſcheint als nach den gewöhnlichen Vorſtellungen. Mögen die, welche mich verſtanden zu haben ſich bewußt ſind, ſelbſt es verſuchen, ſich manches im irdiſchen Leben Chriſti demgemäß zu erklären, ſie werden zum Theil Unerwartetes finden, wie überhaupt, wer nach dieſen Vorträgen das N. T. wieder leſen will, gar manches finden wird, was er bis jetzt nicht darin geſehen.

Aber der größte Beweis jenes Gehorſams, jener gänzlichen Unterwerfung unter Gott war der für das Menſchengeſchlecht freiwillig übernommene Tod, die letzte und größte Handlung des menſchlichen Lebens Chriſti. „Er wurde gehorſam (Gott unterwürfig) bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz".

Ich gehe nun alſo gleich fort zu dieſem letzten Akt des menſchlichen Lebens Chriſti.

Der Tod des Menſchen Chriſtus war von Anfang, vor ſeiner Erſcheinung als Menſch ſchon beſchloſſen, beſchloſſen von Seiten des Subjekts, das Menſch werden ſollte, und angenommen und gebilligt von Seiten des Vaters. Dieſer Tod war nicht etwa ein zufälliges Ereigniß, wie ein anderer Menſch bei einer großen Unternehmung umkommt, es war ein zuvor beſchloſſenes Ereigniß; dieß erhellt eben aus der Weiſſagung. Es war ein Opfer, das die göttliche (mit Gott einige) Geſinnung Chriſti ſeiner Menſchheit auferlegte, ein Opfer, das inſofern Gott ſelbſt heiſchte. Wie läßt ſich nun das alles denken? Welche Urſache des

Digitized by Google

Todes Jesu läßt sich auf Seiten Gottes voraussetzen? — Ohne unsere frühere Entwicklung würde es allerdings schwer fallen, auf diese Fragen zu antworten. Diese früheren Erklärungen erlauben uns aber auch, die wahre Ansicht ohne Weitläufigkeit und mit Wenigem darzulegen. Diese Ansicht ist nun weiter nichts mehr als ein bloßes Corollarium, eine bloße Folge aus dem einmal schon Erkannten und Begriffenen.

Es kam darauf an — und zu dem Ende war Christus in die Welt gekommen —, daß jenem Princip, durch welches wir in beständiger Trennung und Entfremdung von Gott gehalten wurden, daß diesem Princip alle Macht genommen, nämlich, daß es nicht bloß äußerlich, wie im Heidenthum und Judenthum geschah, sondern daß es innerlich, d. h. eben in seiner Macht, seiner potentia, überwunden werde. Im Allgemeinen konnte nun dieß, wie Sie wissen, nur durch die vermittelnde Potenz geschehen. Aber nicht sofern sie jenem Princip selbst nur als natürliche oder ebenfalls kosmische Potenz entgegenstand. Als solche konnte sie es wohl äußerlich überwinden; aber als natürliche Potenz war sie nicht stark genug, es auch in seiner Wurzel aufzuheben, und doch nur so (nur wenn es in seiner Wurzel, seiner Potenz aufgehoben wurde) war eine innere Versöhnung, eine Versöhnung mit Gott selbst möglich, und da Gott selbst diese wollte, so mußte sich auch die vermittelnde Potenz allem unterwerfen, was zur Erreichung dieses Zweckes nöthig war. Denn in Gottes Augen (dieß ist der tiefste Aufschluß, den wir über das gegenwärtige Verhältniß zu geben im Stande sind), in Gottes Augen ist die vermittelnde Potenz, sofern auch sie bloß natürliche Potenz ist, nicht mehr — werth, daß ich so sage, als auch jenes, wenn gleich ihn jetzt negirende, doch nicht durch eigne That, sondern durch die That des Menschen erregte und insofern mit einem gewissen Recht seyende Princip. Dieß ist der wahre Sinn der Gerechtigkeit Gottes, an welche die gewöhnlichen Theorien vorzüglich in der Lehre von dem Tode Christi, und zwar wenn diese Gerechtigkeit gehörig verstanden wird, mit Recht erinnern[1]. Gott ist gerecht, ja die Gerechtigkeit selbst, er ist durch seine Natur gerecht, es wäre

[1] Vergl. oben S. 53. D. H.

Digitized by Google

gegen seine Natur, wenn er jenes Princip einseitig aufheben ließe. Er ist der Gott dieses Princips so gut als er der Gott des entgegengesetzten, der vermittelnden Potenz ist. Denn er ist der All-Einige, und das ist seine Natur, der All-Einige zu seyn; diese Natur kann er nicht aufgeben, diese ist über allem Willen. Gott ist also gerecht auch gegen jenes Princip, wenn es gleich die Menschheit und die Welt ihm entfremdet. Seine Gerechtigkeit ist seine absolute Impartialität, welche nur der Ausdruck seiner erhabenen All-Einigkeit ist, oder davon, daß er nicht Ein Princip ausschließlich, sondern eben die All-Einheit selbst ist. Darin, dieß zu seyn, besteht die göttliche Majestät. Diese göttliche Majestät erlaubt also nicht, daß das Eine Princip allein in seiner Macht gebrochen und aufgehoben werde. Dazu ist es, kann man sagen, Gottes höchstes Gesetz, jenes Contrarium zu schonen, denn es ist seinem Grund nach das, an welchem er sich (wenn es endlich besiegt ist) das kräftigst Affirmirende seiner Gottheit und Herrlichkeit erzieht — wer dieses Gesetz kennt, hat den Schlüssel zu dem Räthselhaften in der Ordnung der Welt; jenes Contrarium ist überall das Retardirende der göttlichen Weltregierung —, es ist das, was Gott selbst sich zum Gesetz macht, nur innerlich zu überwinden, so nämlich, daß es sich selbst überwunden bekennt. Soll dieß geschehen, so muß die Potenz, deren Natur, deren einziger Wille es eben darum ist, jenes Princip zu überwinden, und nicht bloß äußerlich, sondern innerlich unwirksam zu machen; es ist, sage ich, an dieser Potenz, mit ihrem Beispiel vorauszugehen, selbst zuerst das Opfer zu bringen, d. h. sich in ihrem außergöttlichen Seyn Gott gänzlich zu unterwerfen, welches eben zuerst durch die Menschwerdung geschieht. Schon durch die bloße Menschwerdung, d. h. schon indem die vermittelnde Persönlichkeit alles, was in ihr nicht von Gott ist, Gott unterwirft, geht das rein Göttliche in ihr auf, das nun hinwiederum zurückreicht bis in die lautere Gottheit und in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Vater ist, so daß jede Willensregung dieses Göttlichen in ihr einen gleichen Willen und eine entsprechende Wirkung in dem Vater zur Folge hat. Schon hier steht sie jenem kosmischen Princip nicht mehr als bloß natürliche, sondern

Digitized by Google

als göttliche gegenüber, daher alle kosmiſchen Mächte ihr unterthan ſind auf ganz andere Weiſe, als ſie auch der bloß natürlichen unterthan ſind. Darauf beruht in den Wirkungen, die Chriſtus auf die kosmiſchen Elemente ſelbſt ausübt, darauf eben, ſage ich, beruht in dieſen Wirkungen das Wunder, wie ich bereits erläutert habe [1]. Chriſtus übt dieſe Wirkungen nicht als natürliche, ſondern als ſelbſtgöttliche, mit dem Vater einige Macht. Aber auch an der Menſchwerdung war es nicht genug, ſie war nur der Uebergang zum eigentlichen Akt der Verſöhnung. Denn von Anfang, d. h. gleich nach dem Fall, hatte des Menſchen Sohn den göttlichen Unwillen auf ſich genommen, ſich zwiſchen dieſen Unwillen und das von Gott abtrünnig gewordene Seyn, das der Unwille ſonſt nur verzehren konnte, geſtellt; denn auch ſchon im Heidenthum war nur Er — der nachher Menſchgewordene — der eigentliche Vermittler, der einzige Retter und Erhalter (denn dieß heißt σωτήρ) der menſchlichen Natur. Indem er aber ſelbſt ein Verhältniß zu dem Gott entfremdeten Seyn einging, hatte er ſich auf die Seite des Gott Feindlichen geſtellt. Zwar er hat ſich das außergöttliche Seyn, in dem er von dem Fall her iſt, nicht ſelbſt gegeben, er hat nicht gegen den Vater ſich ſelbſt ſubſtantialiſirt, dieſes Seyn iſt ihm unabhängig von Gott durch den Menſchen gegeben — inſofern iſt er nicht mit ſeinem Willen außer Gott. Aber daß er in dieſem Seyn beharrte und aushielt, wenn gleich nicht, um ſich deſſen für ſich zu bemächtigen, war ſein freier Wille. Indem er dieſes Verhältniß zu dem Gott Entfremdeten einging, hatte er alſo dieſem freiwillig ſich gleich geſtellt; indem er uns gegen Gott vertrat, ſich an unſere Stelle ſetzte, hat er unſere Schuld auf ſich genommen, und alſo auch die Verbindlichkeit, die Folge, die Strafe dieſer Schuld zu tragen. Er, der von keiner Schuld wußte, hat durch ſeine Liebe ſelbſt zum Schuldigen ſich gemacht. „Er lud auf ſich unſere Schuld, die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Friede hätten". Wer die Schuld eines andern auf ſich

[1] Die wahre Wundererklärung findet ſich im N. T. ſelbſt, z. B. Matth. 14, 2. Marc. 6, 14 (nicht materiell, ſondern mit den δυνάμεις wirken), vergl. 1 Cor. 12, 10. (Randbemerkung).

Digitized by Google

nimmt, macht sich eben damit selbst zum Schuldigen, und muß das leiden, was der Schuldige eigentlich leiden sollte. Der Bürge, wie Christus auch genannt wird[1], ist der, welcher für einen andern einsteht, ihn gegen das Recht und die dringenden Forderungen des Gläubigers schützt, er ist nicht der selbst Schuldige und doch der Schuldige. Und so, indem er sich für uns zum Schuldigen gemacht, mußte er auch *für* uns die Strafe der Schuld, den Tod, erleiden.

Man könnte einwenden, daß denn doch vor und nach seinem Tode alle Menschen Todes gestorben, also von dieser Strafe nicht befreit worden seyen. Allein sie sind eines *ganz andern* Todes gestorben, — selbst die *vor* ihm Gestorbenen sind in Hinsicht auf *seinen* künftigen Tod, wie wir in der Folge sehen werden, eines andern Todes gestorben, als den sie ohne ihn würden gestorben seyn. Und so ist es denn wörtlich wahr, daß *Er* an unserer Stelle gestorben, das *Lösegeld* für uns bezahlt hat[2], für uns, seine Feinde, die Feinde seiner ursprünglichen Gottheit, weil der Mensch ihn aus seiner Gottheit, d. h. aus der Einheit mit dem Vater, gesetzt hatte. Er hat mit seinem Leben unser Leben losgekauft und aus der Gewalt des Princips befreit, dessen Gefangene wir waren, und das nur durch eine so außerordentliche That in seiner Potenz, seiner *Gewalt* selbst aufgehoben werden, nur durch ein solches Wunder der Liebe in seiner Macht erschöpft, völlig entkräftet und *innerlich* besiegt werden konnte, eine Liebe, die bei weitem größer ist als jene Liebe, die den Schöpfer zur Schöpfung bewogen, ein Wunder, von dem wir nur sagen können: in Wahrheit, es *ist* so, — das wir aber nach *keinen* menschlichen Begriffen hätten *erwarten* oder voraussehen können, ja, dem wir gar nicht wagen würden Glauben beizumessen, wenn es sich nicht wirklich ereignet hätte.

Was die äußern Umstände des Todes Jesu betrifft, so ist darüber weiter nichts zu bemerken, als daß bei seinem Kreuz gleichsam die ganze Menschheit versammelt war, Heiden und Juden, denn aus solchen allein bestand das damalige Menschengeschlecht. Merkwürdig ist ferner, daß

[1] Siehe oben S. 81. D. H.
[2] Marci 10, 45. Matth. 20, 28; vergl. 1 Petr. 1, 18. 19.

Digitized by Google

die Heiden nur das Werkzeug waren, die Juden aber die Urheber. Jene hatten nur die Macht, diese aber den Willen. — Die Heiden, jener errettenden, erhaltenden, versöhnenden Potenz (ohne sie, oder was in ihr wirkte, eigentlich zu erkennen) innerlich näher, indem sie wenigstens ihre Wirkung erfahren hatten, erscheinen gleich hier als die Begünstigteren. Die Juden durch die Strenge ihres Gesetzes von jenen natürlichen Erfahrungen der Heiden zurückgehalten, und anstatt durch ihr politisches Unglück selbst belehrt zu seyn, daß jetzt die Zeit der Erfüllung der alten Weissagungen sich nahe, vielmehr in der härtesten und starresten Anhänglichkeit an die Vergangenheit, an das Gesetz (die sich besonders in den Pharisäern repräsentirte), verstockt und ihre einzige Rettung sehend, die Juden, denen der Messias zuerst und allein verkündet war, mußten, als er erschienen war, die Anstifter und Urheber seines Todes seyn.

Was die besonders schmerzlichen und schmählichen Umstände des Todes Jesu betrifft, so gehörten diese eben auch dazu, seine göttliche Gesinnung nur in ein höheres Licht zu setzen, indem er dem Vater gehorsam war, nicht bloß bis zum Tod, sondern zum gewaltsamen Tod, ja zum Tod am Kreuz, zum schmerzlichsten und schmählichsten von allen, der, unter den Juden unbekannt, bloß durch die Römer bei ihnen eingeführt war. Das Princip des Heidenthums mußte den Tod der Heiden sterben.

Doch liegt eben in dem Kreuzestod selbst zugleich etwas Bedeutungsvolles und Symbolisches. Die Ausspannung am Kreuz ist nur die letzte äußere Erscheinung der langen Spannung, in die er die ganze frühere Zeit hindurch gesetzt war[1]. Sein Tod am Kreuz ist nur der Schluß dieses langen, mühevollen Lebens, während dessen, wie der Prophet sagt, seine Seele gelitten hat. (Jesaias spricht dort[2] nicht bloß vom künftigen, er spricht vom gegenwärtigen Leiden.)

Es ist ganz begreiflich, daß den bloßen verstockten und beschränkten Moralisten der Versöhnungstod Jesu ein Aergerniß, den bloß natürlich

[1] Angst, Gericht = Spannung. (Randbemerkung im Manuscript).
[2] Kap. 53. — Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 317. D. H.

Digitized by Google

Denkenden eine Thorheit ſey. Jene verhalten ſich in dieſer Hinſicht wie die Juden, dieſe wie die Heiden. Es iſt begreiflich, daß eine Philoſophie, welche Gott an der Welt keinen weitern Antheil zugeſteht als den, ſie als etwas völlig Fremdes aus ſich ſelbſt hinausgeſtellt zu haben, das er jetzt, wie Goethe ſich ausdrückt, an den Fingern ablaufen läßt — begreiflich, daß die Philoſophie, welche in der Welt kein Gottverwandtes, von Gott ſelbſt herſtammendes, zum Leben Gottes ſelbſt gehöriges Princip erkennt, daß eine ſolche Philoſophie auch die Nothwendigkeit einer Verſöhnung, und vollends einer Verſöhnung durch den Sohn Gottes ſelbſt, nicht begreifen kann. Aber nicht der Gott, der liebend ſchon ſeyn mußte, um uns den Sohn zu ſenden, ſondern nur ein von dieſer Liebe unabhängiges Princip, cui obnoxii eramus, und das unſere καταλλαγή hinderte, konnte den Tod Chriſti fordern. Wenn es kein von Gott ſelbſt unabhängiges oder unabhängig gewordenes Princip gibt, das der Verſöhnung, der Vereinigung der Menſchheit mit Gott entgegenſteht, ſo bedurfte es eines ſolchen Opfers allerdings nicht. Dann konnte der liebende Vater (wie man zu ſagen pflegt) das ſchwache Geſchöpf unmittelbar und aus bloßer Liebe begnadigen. Will man unter ſolchen Vorausſetzungen die Nothwendigkeit des Verſöhnungstodes doch noch retten, ſo kann es nur auf die Art geſchehen, wie einige neuere Theologen beſonders ſeit den Kantiſchen Begriffen gethan haben. Nach dieſen Begriffen iſt bekanntlich Gott überall nur da, um der Executor, der Vollſtrecker des moraliſchen Geſetzes zu ſeyn; wäre das moraliſche Geſetz nicht, und wäre es nicht ein Poſtulat unſerer ſittlichen Vernunft, daß die Glückſeligkeit, der jede vernünftige Kreatur begehrt, nur an die Erfüllung dieſes Geſetzes gebunden, und mit dieſer Erfüllung in ein genaues Verhältniß geſetzt werde, ſo bedürfte es überhaupt keines Gottes. Einen andern als moraliſchen, — etwa gar einen natürlichen, phyſiſchen Zuſammenhang zwiſchen Gott und den ſittlichen Weſen gibt es nicht. Gott hätte alſo die Uebertretung allerdings unmittelbar und ohne weitere Vermittlung vergeben können; es hätte keiner Vermittlung bedurft. Warum hat er denn gleichwohl das Erleiden eines ſchmählichen Todes von Chriſto gefordert? Ein ſonſt verehrungswerther Theolog, der ſich

Digitized by Google

aber der Einwirkung der Kantischen Begriffe eben auch nicht entziehen konnte, antwortet: damit aller Zweifel, den die der Menschheit unverdienter Weise widerfahrene Gnade gegen die Heiligkeit des Gesetzes hätte erregen können, niedergeschlagen, und die Ehre des Gesetzes, dem wenigstens auf diese Art doch genügt wurde, erhalten werde, mußte der Sohn Gottes sterben. Nach dieser Theorie war der Tod Christi nicht aus irgend einem objektiven Grund, er war nur unseres Bedürfnisses wegen nothwendig, nämlich nur, um die heilsame Ueberzeugung von der Heiligkeit des Gesetzes in uns zu befestigen, wodurch also der Zweck dieses Todes vollends ein bloß pädagogischer wird, wenn anders auch nur dieser erreicht wird, da Gott doch über den Sinn des Gesetzes sich hinweggesetzt hätte, welches sagt, daß nur der Schuldige für sich selbst, nicht aber ein Schuldiger für den andern, und noch viel weniger der Unschuldige für den Schuldigen leide. Wunderliche Veranstaltung, welche die Heiligkeit des Gesetzes von der einen Seite sicher stellen soll, während sie von der andern eben dieses Gesetz aufs schreiendste verletzt!

Wenn man also keine andern, nämlich keine wirklich objektiven Gründe des Todes Jesu finden kann, so wäre es immer besser, die Idee einer Versöhnung durch diesen Tod ganz aufzugeben, wenn gleich keine Kräfte unserer Textdreher, wie man sie nach Shakespeare nennen könnte, eigentlich aber Textverfälscher, es dahin werden bringen können, aus den Aeußerungen Christi und seiner Apostel die Behauptung hinwegzuschaffen, daß Christus nicht bloß für uns — zu unserem Besten —, sondern an unserer Statt (was bei jener Vorstellung ganz wegfällt) gestorben sey. Ich kann jene ganze Vorstellung nur pharisäisch nennen; besonders aber ist sie ganz antipaulinisch. So hoch wird das Gesetz im Neuen Testamente gar nicht angesehen, daß ihm Gott so viel Rücksicht schenkte. Merkwürdig ist nur, wie sich in dieser Vorstellung doch die Einsicht verräth, daß es allerdings eines von Gott relativ unabhängigen Princips bedarf, eines Princips, worüber er selbst nichts unmittelbar vermag, um zu erklären, warum der Friede nicht unmittelbar, nicht ohne vorausgehende Versöhnung, geschehen konnte. Um jenes

Digitized by Google

Princip oder jene Instanz zu gewinnen, wird das Gesetz personificirt, als hätte es eine von Gott unabhängige Gewalt.

Daß Christus an unserer Statt die Strafe erlitt, wäre nach unserer modernen Vorstellung im Grunde eine bloße Fiktion. Denn von Seiten Gottes war die Strafe eigentlich schon geschenkt und nicht nothwendig, Christus übernimmt sie eigentlich nur, damit wir nicht aus unserer Straflosigkeit einen falschen Schluß zum Nachtheil des Gesetzes ziehen, — eigentlich also übernimmt er sie bloß zum Schein. Gerade so (man kann sich des Gleichnisses nicht enthalten) wie ehemals für einen jungen Prinzen ein Gespiele, den man zu diesem Zweck für ihn hielt, die körperliche Strafe leiden mußte, die jener verdient hätte, nur damit er den Ernst sähe. Ich führe dergleichen an, damit man sehe, wie es um jene gerühmte Orthodoxie beschaffen war, die manche gern wieder aufwärmen möchten.

Daß Christus an unserer Statt gelitten, ist nun einmal die entschiedenste Behauptung der christlichen Urkunden. Wenn man wirklich erklären will, muß man nicht damit anfangen, das zu Erklärende zu verfälschen, um es sich leichter zu machen. Je härter, je unbegreiflicher etwas ist (versteht sich, daß es erst urkundlich begründet seyn muß), desto mehr fordert die Erklärung zum Denken auf. Mir ist nicht darum zu thun, mit irgend einer kirchlichen Lehre übereinzustimmen. Ich habe kein Interesse, orthodox zu seyn, was man so nennt, wie es mir auch nicht schwer fallen würde das Gegentheil zu seyn. Mir ist das Christenthum nur eine Erscheinung, die ich zu erklären suche. Was aber der Sinn, die eigentliche Meinung des Christenthums sey, dieß muß nach den ächten Urkunden desselben gerade so beurtheilt werden, wie wir z. B. früher den Sinn der Dionysoslehre oder irgend einer andern mythologischen Idee nach den Aeußerungen der bewährtesten Schriftsteller zu bestimmen suchten. Das Nächste nun, wenn dieser Sinn z. B. des Todes Jesu erkannt worden, ist, daß wir für dieses Verhältniß eine objektive Erklärung suchen. Der Zweck des Todes Jesu wird durchaus so bestimmt, daß ein objektiver Grund desselben vorausgesetzt ist. Diesen zu erklären, ist aber unmöglich, wenn Gott zu der Menschheit

Digitized by Google

überhaupt bloß in dem ideellen Verhältniß als Geſetzgeber gedacht wird, wenn kein reelles Verhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen zuvor erkannt iſt. Wenn in der Welt kein Gottverwandtes, kein zum Leben Gottes ſelbſt gehöriges Princip iſt, wie kann er durch einen Vorgang in der Welt auf ſolche Weiſe verletzt ſeyn, daß nur ein ſo außerordentlicher Entſchluß das Mißverhältniß aufheben konnte? Eine ſolche Verletzung läßt ſich vor allem nur denken, wenn Gott ſelbſt eine Natur, ein Leben iſt. Dieſes Leben hat nothwendig etwas Unauflösliches und Unverletzliches in ſich; in dieſer Unverletzlichkeit, Unantaſtbarkeit des göttlichen Lebens beſteht eben ſeine Heiligkeit. Eine Verletzung, die nur auf eine ſo reelle Weiſe zu heilen iſt, ſetzt auch eine ebenſo reelle Verletzbarkeit voraus und läßt ſich daher ebenſowenig denken, wenn durch die Uebertretung des Menſchen bloß etwas in ihm (dem Menſchen), nichts aber in den objektiven Principien des Seyns und des durch Gott geſetzten Beſtehens der Dinge ſich verändert. Alle dieſe Vorausſetzungen ſind indeß noch ſehr allgemeiner Natur, und würden nur hinreichen, die Nothwendigkeit einer Verſöhnung mit Gott überhaupt begreiflich zu machen. Um aber die beſtimmte Art und Weiſe zu begreifen, wie dieſe Verſöhnung durch Chriſtus bewirkt worden, bedarf es ſpeciellerer Vorausſetzungen, die zum Theil ſchon entwickelt worden ſind. Ich will zu weiterer Beſtimmung noch Folgendes hinzufügen.

Die Frage iſt, warum bleibt es nicht bei der bloßen Menſchwerdung, warum muß die Erniedrigung fortgehen bis zu jenem Aeußerſten, bis zum ſchmählichen und ſchrecklichen Tod?

Wir ſetzen in der vermittelnden Potenz den Willen voraus, ſich Gott gänzlich zu unterwerfen. Aber — ſich Gott unterwerfen, hieß eben nur, jenem Princip des göttlichen Unwillens ſich unterwerfen, dieſem Gewalt über ſich geben. Aber dieſes Princip war die Urſache des Todes. Eben in der Nothwendigkeit des Todes zeigte es ſeine ganze Macht und Gewalt; der Tod war der Fluch, der durch die Sünde in die Welt gekommen war. Wollte alſo die vermittelnde Potenz dem göttlichen Unwillen ſich ganz unterwerfen (ihn auf ſich nehmen), ſo

Digitized by Google

mußte sie sich ihm unterwerfen bis zum Tode. Die Unterwerfung war ohne dieß keine vollkommene; sie war nur eine Unterwerfung mit Vorbehalt. Nur indem sie bis zum Tode ging, war jeder Widerstand aufgehoben, die ganze Macht jenes Princips gebrochen. Denn indem die vermittelnde Potenz in der unwiderruflich und ohne Vorbehalt angenommenen Menschheit sich jenem Princip opfert, zum Opfer hingibt, hat es diesem alle fernere Ausschließung unmöglich gemacht. Denn wie sollte es noch ferner ausschließen das, was sich ihm hingegeben, alle Selbständigkeit geopfert hat? Nun besteht es aber selbst nur in der Ausschließung der vermittelnden Potenz, oder: jenes Princip ist nur eben darin und soweit der göttliche Unwille, als es die vermittelnde Potenz ausschließt, wenn ihm also diese (die Ausschließung) unmöglich gemacht wird, so ist es eben damit seiner Kraft beraubt, als Princip des Unwillens aufgehoben. Weil die vermittelnde Potenz ihr außer-ihm-Seyn aufgibt, muß es auch selbst sein Ausschließen der vermittelnden Potenz, d. h. es muß sich als Princip des Unwillens aufgeben, denn es kann als solches nur bestehen in der Ausschließung der vermittelnden, versöhnenden Potenz, aber da diese so sehr alle Spannung gegen es aufgibt, daß sie sich ihm bis zum Tode unterwirft, so hat das Princip seine Kraft eben dadurch verloren, es ist entkräftet, und es ist wörtlich wahr, was der Apostel sagt (Hebr. 2, 14): Christus ist menschlichen Fleisches und Blutes theilhaftig geworden, auf daß er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hatte, das ist dem Teufel. Denn dasselbe, was von Seiten Gottes das Gewollte desselben (Strafe) ist, ist zugleich das Gott Widerstrebende, Gott Feindliche, das eben in der Nothwendigkeit (dem Fluch) des Todes seine Gewalt hatte.

Sonst wird dieser Sieg auch als ein Verschlungenwerden jenes Princips vorgestellt. Nach der lateinischen Uebersetzung steht 1 Petri 3, 22: *καταπιὼν τὸν θάνατον, ἵνα ζωῆς αἰωνίου κληρονόμοι γενώμεθα*, nachdem er den Tod verschlungen, damit wir Erben des ewigen Lebens würden. Verschlungen wird B von A, wenn B seiner Selbständigkeit gegen A beraubt wird. Die Ausschließung, die von Seiten

Digitized by Google

des tödtlichen Princips unaufheblich war, wird von Seiten der vermittelnden Potenz aufgehoben.

Dieß iſt alſo der nach unſern allgemeinen Principien ſich ergebende Aufſchluß über den eigentlichen Zweck oder Sinn des Todes Jeſu, und ich glaube, daß nach dieſen letzten Auseinanderſetzungen keine weitere Erläuterung nöthig iſt. Denn daß Chriſtus für die Menſchen zur Erlöſung derſelben und an ihrer Statt geſtorben, das hat nun weiter keine Schwierigkeit. Für ſich ſelbſt hatte er durchaus keine Nothwendigkeit zu ſterben. Zwar durch jenes Princip des göttlichen Unwillens war auch er ſelbſt von Gott ausgeſchloſſen, aber eben damit hatte er ein gegen Gott ſelbſtändiges Seyn, und er konnte auf gleichem Fuß mit Gott ſeyn, wenn er wollte. Daß ihm dieſe Ausſchließung unerträglich war, war nichts Nothwendiges, ſondern bloß die Folge ſeiner göttlichen, d. h. mit dem Vater einigen Geſinnung, denn ihn ſelbſt konnte die Macht des Todes nicht erreichen, er war durch ſeine Natur über alles Leiden und alle Natur erhaben, ja noch mehr, er konnte, obwohl außer Gott, dieſe Ausſchließung nicht als Ausſchließung nehmen, alſo jenes tiefen Gefühls von Verlaſſenheit überhoben ſeyn, das am Kreuz in die Worte ausbricht: Mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen?

Wie nun Chriſtus nicht für ſich ſelbſt in der Nothwendigkeit war, ſich ſeiner über alles concrete Seyn überhobenen Natur zu entäußern, und dem Leiden, ja dem Tod ſich zu unterwerfen, ſo konnte von der andern Seite der Menſch nicht durch ſeinen Tod Erlöſung ſich ſchaffen. Denn er (der Menſch) war jenem Princip des göttlichen Unwillens ohnehin verfallen und völlig in deſſen Gewalt. Gegen ihn war dieſes Princip in ſeinem vollen Recht. Nachdem nun aber einmal durch Chriſti Tod die Macht dieſes Princips völlig erſchöpft war, ſo konnte der Menſch — zwar nicht unmittelbar, durch ſich ſelbſt, aber — in Kraft Chriſti, ſofern er Chriſtum anzog, wie der Apoſtel[1] ſich ausdrückt, inſofern konnte auch er ſeine Wiederverſöhnung mit Gott finden. Er konnte, ſage ich, denn zuvor war ihm jedes unmittel-

[1] Gal. 3, 27. Röm. 13, 14.

Digitized by Google

bare Verhältniß zu Gott versagt. Diese Freiheit, diese Möglichkeit hat ihm Christus erworben, wie im Evangelium Johannis[1] gesagt ist: die ihn annahmen, denen gab er die Macht (ἐξουσίαν), die Möglichkeit, Kinder Gottes zu werden, d. h. das göttliche Leben in sich wiederherzustellen.

Was also der Mensch für sich selbst nicht vermochte und Christus für sich selbst nicht nöthig hatte (er konnte jenes Princip des Unwillens gewähren lassen, wenn er nicht in der Menschheit die verlorene Herrlichkeit Gottes wiederherstellen wollte), das hat Christus an des Menschen Statt und also auch für ihn gethan. Christus tritt gegenüber von Gott an die Stelle des Menschen, überkleidet ihn, bedeckt ihn gleichsam, so daß der Vater in dem Menschen nicht mehr ihn selbst, sondern Christum den Sohn erblickt.

[1] 1, 12.

Digitized by Google

Zweiunddreißigste Vorlesung.

Nachdem nun in dem Bisherigen der Sinn und Zweck des Todes Jesu erklärt worden, so bleibt noch die Frage übrig, welche Veränderung in diesem Tod mit der Person Christi vorgegangen. Zwar scheint sich dieß von selbst zu verstehen, Christus ist als vollkommener Mensch, und er ist daher auch keines anderen Todes gestorben, als den jeder Mensch stirbt. Wenn also eine Frage deßhalb aufgeworfen wird, so ist es nur, weil eben auch das nicht allen klar ist, was mit dem Menschen im Tode vorgehe. Ueber die Natur des Todes sind aber eigentlich nur zwei Vorstellungen möglich: die erste, nach welcher angenommen wird, daß die zwei Bestandtheile, aus denen der Mensch im Leben zusammengesetzt sey, Seele und Leib im Tod getrennt werden. Allein um alles andere, was diese Ansicht gegen sich hat, beiseit zu setzen, so ist es schon dem natürlichen Gefühl zuwider, sich zu denken, daß der Mensch nur einem Theile nach, und daß nicht der ganze Mensch, nicht der Mensch seinem ganzen Esse nach fortdaure. Es würde jener natürlichen Empfindung angemessener seyn zu sagen, daß es eine andere Art des Seyns ist, in welcher der Mensch während des gegenwärtigen Lebens erscheint, eine andere, in welcher er dort fortdauert, daß es aber immer der ganze und selbe Mensch ist, welcher in der einen und in der andern Art des Seyns als fortdauernd gedacht werden muß. Ohne diese Annahme möchte es auch um die Identität des Bewußtseyns in diesem und dem folgenden Leben sehr zweideutig aussehen. — Die gewöhnliche Vorstellung, welche den Tod als eine Scheidung von

Digitized by Google

Seele und Leib anſieht, betrachtet den Körper wie eine Erzſtufe, in der die Seele als ein edles Metall eingeſchloſſen und verborgen iſt; der Tod iſt der Scheidungsproceß, der die Seele von dieſer ſie einſchließenden und umgebenden Materie befreit und ſie rein und in ihrer Lauterkeit darſtellt. Die andere Vorſtellung würde eher geneigt ſeyn, die Wirkung des Todes mit jenem Proceß zu vergleichen, in welchem der Geiſt oder die Eſſenz einer Pflanze ausgezogen wird. So denkt man ſich, daß in das Oel, das aus einer Pflanze gezogen wird, alle Kraft und alles Leben übergehe, das die Pflanze in ſich hatte. Daß in der That das Leben der Pflanze in dieſem Extrakte fortdaure, ſieht man daraus, daß auch die ätheriſchen Oele, wie der Wein, zu der Zeit, wenn die Mutterpflanze wieder blüht, zäh oder ſchwer werden; einige Anhänger der Lehre von der allgemeinen Palingeneſie behaupten ſogar, daß die Tropfen von Meliſſenöl auf Waſſer gegoſſen wieder die Geſtalt des Meliſſenblattes annehmen, ich ſelbſt habe dieß nicht geſehen und laſſe es dahingeſtellt, obgleich die bekannten Erſcheinungen, welche der Kampher im Conflikt mit Waſſer, und die ebenſo bekannten, welche einige flüſſige ätheriſche Oele in demſelben Verhältniſſe zeigen, jedenfalls ein eigenthümliches inneres Leben derſelben verrathen und beweiſen, daß ſie nicht ein getödtetes, ſondern ein nur *vergeiſtigtes* Leben ſind. Der Tod des Menſchen möchte alſo nicht ſowohl eine Scheidung, als eine *Eſſentification* ſeyn, worin nur Zufälliges untergeht, aber das *Weſen*, das was eigentlich der Menſch iſt, bewahrt wird[1]. Denn kein Menſch erſcheint in ſeinem Leben, ganz als der er *Iſt*. Nach dem Tode iſt er bloß noch *Er ſelbſt*. Darin liegt das Erfreuliche des Todes für den einen, das Erſchreckliche für den andern. Das zufällig Gute, von dem hier das Böſe, das zufällig Böſe, von dem das Gute zugedeckt war, beides verſchwindet. Dieſes Eſſentificirte, in dem auch das Phyſiſche bewahrt iſt, muß ein höchſt *wirkliches* Weſen, ja der wahren Schätzung nach bei weitem wirklicher ſeyn als der gegenwärtige Leib,

[1] Dieſe Idee hatte der Verfaſſer ſchon im Jahre 1811 in einem öffentlich gewordenen Condolenz-Briefe an ſeinen Freund, den Präſidenten Georgii in Stuttgart, ausgedrückt. D. H.

Digitized by Google

der wegen der gegenseitigen Ausschließung seiner Theile nur ein zusammengesetztes und eben darum gebrechliches und zerstörbares Ganze ist. Es gibt Ausdrücke in allen Sprachen, welche die erste, noch durch keine Reflexion gestörte Empfindung der Sache ausdrücken. Dahin gehört, daß man ein abgeschiedenes Wesen, inwiefern man es erscheinen läßt, einen Geist nennt, nicht etwa eine Seele, man denkt sich also dabei den ganzen Menschen, nur vergeistigt, essentificirt.

Die Frage wegen des Zustandes Jesu unmittelbar nach dem Tode bietet daher keine Schwierigkeit dar, besonders wenn man sich zugleich gegenwärtig erhält, daß das Subjekt in jedem dieser verschiedenen Zustände ein und dasselbe bleibt. Dasselbe Subjekt, das als sichtbarer Mensch oder dem Fleische nach gestorben ist, dasselbe Subjekt lebt nach dem Tode als Geist, wie Petrus [1] sich ausdrückt: getödtet nach dem Fleisch, aber lebendig erhalten im Geist, in welchem (setzt er alsdann hinzu) er auch hinging zu den in Verwahrung gehaltenen Geistern, die einst nicht geglaubt hatten, da die göttliche Langmuth zuwartete in den Tagen Noahs. Dieß ist die berühmte Stelle, welche zu der Lehre vom descensus Christi ad inferos Veranlassung gegeben. Für unsere Entwicklung ist die Stelle in anderer Hinsicht bedeutend. Wenn wir fragen, wer die sind, die nicht geglaubt haben, so sind es unstreitig die in der Sündfluth umkamen. Nun habe ich früher anderwärts (in den Vorlesungen über Philosophie der Mythologie [2]) die Sündfluth nachgewiesen als Erscheinung des Uebergangs von dem ersten und ältesten Menschengeschlecht, das noch kein Verhältniß zu der zweiten Potenz hatte, zu dem zweiten Menschengeschlecht, dessen Bewußtseyn in Bezug zu der vermittelnden Potenz trat. Dieser Uebergang war ebensowohl Uebergang zur entschiedenen Mythologie auf der einen, als zur Offenbarung auf der andern Seite. Denn alle Offenbarung ist nur durch die zweite Potenz vermittelt. Die, welche nicht geglaubt hatten zur Zeit Noahs, waren also die, welche in ein Verhältniß zu der zweiten Potenz nicht eingehen wollten — diese waren damit nicht bloß von der Mythologie,

[1] I, 3, 18.

[2] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 149. D. H.

Digitized by Google

ſondern ebenſowohl von aller Offenbarung abgeſchnitten. An dieſes untergegangene Menſchengeſchlecht, das nie ein Verhältniß zu der zweiten Potenz gehabt und nur im erſten Princip gelebt hatte, in dem es ſtolz und ungekränkt lebte (denn ſeine ausſchließliche und grauſame Natur offenbart das erſte Princip erſt im Gegenſatz zu der zweiten Potenz[1]), an dieſes untergegangene Menſchengeſchlecht, das nie ein Verhältniß zu der zweiten Potenz, aber eben damit auch nie zum Erlöſer gehabt hatte, wurde nun gedacht: dieſes habe, wie der Apoſtel ſagt, der Geiſt Chriſti heimgeſucht und ſich ihm verkündigt. Wenn es heißt: Chriſtus habe den Geiſtern ἐν φυλακῇ gepredigt, ſo braucht φυλακή nicht gerade als Gefängniß verſtanden zu werden. Es kann auch nur heißen, daß jenem Geſchlecht der älteſten Zeit in der Hinſicht auf Chriſti künftige Erſcheinung ein Zwiſchenzuſtand vergönnt wurde, in dem es bewahrt wurde auf den künftigen möglichen Glauben. — Ich füge dem zuletzt Geſagten noch die Bemerkung bei: Wenn man die Worte, mit denen die Erzväter, wie ſie ſagen, in die Grube hinabſteigen, wenn man die Aeußerungen, welche ſelbſt noch in den Pſalmen über den Scheol, den Aufenthalt der Todten, vorkommen, wohl erwägt, ſo wird man zugeſtehen müſſen, daß auch das Verhältniß der Abgeſchiedenen nicht in allen Zeiten daſſelbe war, und auch hierin eine göttliche Oekonomie waltet. Auch in der Geiſterwelt muß ein Altes und ein Neues Teſtament unterſchieden werden; ſolange Chriſtus nicht erſchienen und geſtorben war, konnten die Gläubigen des A. T. auch nach dem Tode zwar in einem verſchiedenen Maß erleuchtet und beſeligt durch die Erwartung der künftigen Erlöſung, aber doch reell noch immer nur in einem exoteriſchen Verhältniſſe zu Gott ſtehen.

Bereits zwei Stadien des menſchlichen Geſammtlebens hatte alſo der große und allgemeine Erlöſer nun durchlebt. Das, welches der Menſch in dem gegenwärtigen Leben zurücklegt, hatte auch er von der Empfängniß bis zum Tode zurückgelegt. Nach dem Tode hatte er das Leben in der Geiſterwelt angetreten. Aber er ſollte uns völlig und in allem gleich ſeyn. Um für uns der wahre Vorgänger und Heer-

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 183. D. H.

Digitized by Google

führer zum ewigen Leben zu werden, wie er ausdrücklich genannt wird[1]. Damit in *seiner* Person das ganze menschliche Leben durchlaufen werde, sollte er auch noch die künftige dritte Potenz des menschlichen Daseyns sichtbar in sich darstellen. Denn nachdem der Mensch das Leben in sich von dem Leben in Gott getrennt hat, kann er nur durch drei Stufen zu der ihm bestimmten Einheit wieder gelangen. Die erste ist das gegenwärtige Leben, welches sein Leben in *sich*, und eben darum das Leben der freiesten Bewegung ist. Die andere ist das nächstkünftige Leben, das ein Leben der Unbeweglichkeit, des an *sich* Gebundenseyns — wir könnten sagen, des Seynmüssens — ist, wo auf das Können das bloße *Seyn* folgt, das Können erloschen, unwirksam geworden, und die Nacht eintritt, wo niemand wirken kann. Hier wird es darauf ankommen, welchen *Schatz* der Mensch mit sich bringt; was er gesäet, wird er erndten. Aber es kommt eine dritte Zeit oder Periode, wo das geistige Seyn wieder zur freiesten Beweglichkeit entbunden, das Moment des Könnens, der freien Bewegung, welches das des gegenwärtigen Lebens ist, wieder aufgenommen wird. Dieser dritte Moment ist was eben darum als künftige allgemeine Auferstehung von den Todten und zwar als Auferstehung des Fleisches gelehrt wird.

Ich will mich über diese drei Momente oder Zustände des menschlichen Gesammtlebens hier noch weiter erklären[2]:

Wenn dem gegenwärtigen Leben des Menschen ein anderes folgt, das mit jenem zwar hinsichtlich des identischen Selbstbewußtseyns dasselbe, hinsichtlich seiner anderen Bestimmungen aber ein wirklich *anderes*, ja, wie zum voraus zu erwarten, entgegengesetztes ist, so sind damit in Ansehung des Menschen vorerst *zwei* wirklich successive (nicht simultane) Zustände angenommen. Da diese Zustände als zwei einander sich ausschließende Zustände sich folgen sollen, so muß zwar in jedem etwas seyn, das in dem anderen nicht ist und nicht seyn kann, d. h. es muß wischen beiden eine wahre Antithese stattfinden. Zugleich aber, da sie doch aufeinander und zwar unverbrüchlich nothwendig folgen, müssen

[1] Hebr. 2, 10.

[2] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 475, Anm. D. H.

Digitized by Google

ſie ſich zur gegenſeitigen Ergänzung gereichen, d. h. in der Idee oder Natur des Menſchen ſind eigentlich beide Zuſtände als eins und ungetrennt geſetzt; wenn ſie daher als getrennt erſcheinen, ſo kann dieß nicht vermöge ſeiner bloßen Natur oder Idee, es kann nur in Folge eines beſonderen Ereigniſſes ſo geworden ſeyn. Um aber nun die Fortdauer des Menſchen vollſtändig zu denken — eben wegen der Einſeitigkeit und daher auch Endlichkeit beider Momente iſt ein dritter nothwendig zu denken (wie überhaupt zu jeder Succeſſion Dreiheit gehört a) unrechter Zuſtand, b) Negation des unrechten, c) Erreichen des rechten, ſeyn ſollenden). Dieſer dritte Zuſtand, der nothwendig, wenn Fortdauer überhaupt, dieſer, wenn der erſte der eines einſeitig-natürlichen, der zweite der eines einſeitig-geiſtigen Lebens iſt, kann nur der eines geiſtig-natürlichen Lebens ſeyn, d. h. eines Lebens, in welchem das natürliche ins geiſtige erhöht iſt. (Da aber das jetzige, ſichtbare Univerſum das geiſtige ausſchließt, ſo kann dieſer dritte Zuſtand nicht eintreten als in Folge einer allgemeinen — auch zugleich moraliſchen — Kriſis).

Das gegenwärtige Leben des Menſchen iſt eben nur ſein natürliches, alſo es iſt nicht ſein ganzes Leben, es iſt ein weſentlich einſeitiges, es iſt das Leben des *ἄνθρωπος ψυχικός*. Wie hoch der natürliche Menſch ſich dünke, wie hoch er ſich wirklich oder in bloß ſchwärmeriſcher Einbildung erhebe, ſelbſt das geiſtigſte Leben, das er führt, ſteht doch unter dem Geſetz und in der vollkommenſten Abhängigkeit von dem natürlichen Leben. Ich ſage nicht, daß das geiſtige in dem gegenwärtigen gar nicht da iſt (das wäre eine völlige Trennung), aber das geiſtige Leben iſt nur ſoweit da, als das natürliche ihm da zu ſeyn verſtattet, dieſes alſo iſt das dominirende, das herrſchende. (Subjektiv hat der Geiſt wohl das Uebergewicht ſchon hier, aber nur ſubjektiv; objektiv iſt der Geiſt ſelbſt der Natur unterworfen — Wechſel von Schlaf und Wachen — Nothwendigkeit von Speiſe und Trank —). Es iſt eine Coexiſtenz, aber die umgekehrte von der, die ſeyn ſollte. Das natürliche ſollte das latente, verborgene ſeyn, das geiſtige das offenbare. Nun iſt es umgekehrt, das natürliche iſt das offenbare,

Digitized by Google

und das geistige ist das verborgene. Die zwei Principien, das natürliche, *aus* dem, das geistige, *in* das der Mensch geschaffen ist, haben sich in *successive* (einander ausschließende) Potenzen des menschlichen Lebens verwandelt, so daß derselbe ganze und übrigens unzertrennliche Mensch zuerst unter der Potenz oder dem Exponenten des bloß natürlichen Lebens, *hierauf* unter dem des geistigen gesetzt wird. Das künftige Leben verhält sich also nur als eine *höhere Potenz* des gegenwärtigen, aber eben darum ist es so nothwendig gesetzt, als das gegenwärtige gesetzt ist. Es ist insofern eine dem Menschen durch sein in der Schöpfung gesetztes Wesen auferlegte Nothwendigkeit, daß, *wenn* er unmittelbar und zuerst das natürliche Leben lebt, er hierauf ebenso einseitig das geistige Leben, das Leben unter der Herrschaft der geistigen Potenz lebe, um erst in einer dritten Stufe natürliches und geistiges Leben, wie sie es ursprünglich seyn sollten, wieder in eins zu bringen.

Jener letzte, in die Freiheit des Menschen gestellte Akt, von dem wir gleich anfangs[1] sprachen, dieser war erforderlich, um im ursprünglichen Menschen natürliches und geistiges Leben in eine fortan unauflösliche Verbindung zu bringen. Statt dessen sind nun offenbar geistiges und natürliches Leben im Menschen in ein solches Verhältniß getreten, daß sie actu sich gegenseitig *ausschließen*. Dieß ist jedoch die Folge einer bloß zufälligen That oder der bloß zufälligen Abweichung des Menschen von seinem wahren Ziel, diese aber kann das wahre, einmal durch die Schöpfung gesetzte Wesen des Menschen nicht aufheben. Der Mensch fällt zwar unmittelbar und zuerst dem bloß natürlichen Leben anheim; in diesem natürlichen Leben, und soweit er diesem unterworfen ist, steht er auf gleicher Stufe mit den Dingen, ist wie diese dem Werden, der Veränderung, zuletzt dem Tode unterworfen. Aber eben hier, wo er dem bloß natürlichen Leben anheimfällt, tritt jene Unvergänglichkeit und Unverderblichkeit seines ursprünglichen Wesens hervor, welche nicht zugibt, daß natürliches und geistiges Wesen völlig und absolut getrennt werden, sondern ihm, ob er gleich dem natürlichen anheimfällt, das geistige vorbehält. Indem er unter dem Gesetz des natür-

[1] Siehe den vorhergehenden Band, S. 358 ff. D. H.

Digitized by Google

lichen Lebens (dem Geſetz der Sünde und des Todes, wie der Apoſtel[1] ſagt), iſt das Leben des Geiſtes ausgeſchloſſen, alſo beide können nicht ſimultan, nicht zugleich ſeyn, aber dieß verhindert nicht, daß der Menſch das geiſtige Leben, das er mit dem natürlichen nicht zugleich leben kann, dennoch lebe, natürlich in ſeinem folgenden Zuſtand lebe, und daß die Seynsweiſen, die er nicht als ſimultane vereinigen konnte, für ihn zu ſucceſſiven werden, wobei es denn von ſelbſt ſich verſteht, daß das natürliche Leben vorausgehe, das geiſtige folge.

Es kann auffallen, daß wir das zweite Leben ebenſo als ein einſeitig geiſtiges, wie das erſte als ein einſeitig natürliches beſtimmt haben. Aber nur ein ſolches, das natürliche Leben ganz abſorbirendes, es zur völligen Latenz bringendes Daſeyn, in welchem alſo das natürliche Princip, d. h. die Potenz des Andersſeyns, die Potenz der freien Bewegung eigentlich zur Impotenz gebracht wird, nur ein ſolches Leben kann als Compenſation des erſten gelten, in welchen ebenſo das Geiſtige zur relativen Impotenz gebracht war. So beſtimmt können die beiden Zuſtände ſchlechterdings nicht coexiſtiren; ſoll alſo der folgende Zuſtand* geſetzt, ſo muß der vorhergehende aufgehoben werden, d. h. der Menſch muß dem natürlichen Leben nach ſterben (weit entfernt alſo, daß, wie in anderen Syſtemen oder Anſichten der Tod ein Einwurf gegen die Unſterblichkeit iſt, iſt er ſelbſt ein nothwendiges Element der Fortdauer). Nachdem der Menſch jene Potenz einer neuen Bewegung, jene Potenz des Andersſeyns, die in ihm zu ruhen beſtimmt war, wieder in Wirkung geſetzt hat, ſo iſt der Tod, durch den dieſe Potenz in einen Zuſtand völliger Verneinung geſetzt wird, allerdings eine Strafe, jener Zuſtand von Verneinung allerdings ein Zuſtand von Beraubung. Das Chriſtenthum iſt natürlich genug, um den Tod, ob er gleich nach eigner Lehre des Chriſtenthums nur Uebergang zu einem andern Leben iſt, als Vergeltung einer Schuld, als Strafe, und jenen negirten Zuſtand, jene Nacht (wie es ſich ausdrückt), da niemand wirken kann, als eine wirkliche Privation anzuſehen. — Aber auf dieſe Weiſe, wird man ſagen, leiden beide, der Gerechte und

[1] Röm. 8, 2.

der Ungerechte. Allerdings, antworte ich, aber das Leiden beider iſt ein ſehr verſchiedenes. Denn denjenigen, welche hier vielmehr dieſes materielle Leben als eine Privation empfunden und ſo viel möglich geiſtig zu leben geſucht haben, denen wird das, was an ſich allerdings eine Beraubung iſt, keine Beraubung ſeyn, ſie werden ſie nicht als ſolche, ſie werden vielmehr dieſen Zuſtand nur als einen ihnen vollkommen zuſagenden, als ein Ruhen im Herrn empfinden. Diejenigen dagegen, welche ſich hier mit Luſt in das materielle Leben verſenkt haben, werden auch dort, um wieder den Ausdruck des ſterbenden Sokrates anzuwenden, nur im Schlamme liegen, d. h. ſie werden eigentlich gar nicht leben können, ihre Qual wird eben darin beſtehen, daß ihnen ein Leben angemuthet iſt, deſſen ſie völlig unfähig ſind, deſſen Keim ſie auf jede Weiſe und mit dem abſichtlichſten Bemühen in dieſem Leben zu erſticken beſtrebt waren.

Noch auf andere Art.

Der gegenwärtige Zuſtand des Menſchen iſt dadurch geworden, daß er von dem univerſellen Leben, in das er geſchaffen war, ſich abgebrochen und in das beſondere ſich verſenkt hat, für das ihm die gegenwärtige Welt jede Freiheit und jeden Spielraum gewährt. Aber in einem folgenden Zuſtand wird er in das univerſelle Leben zurückgenommen; hier iſt für ſeine Eigenheit kein Raum zum Wirken mehr, nicht daß ſie völlig aufgehoben wird, ſondern nur daß ſie nicht mehr wirken kann. Wer ſich nun in dieſes beſondere Leben verloren, wird ſich auch in daſſelbe zurückſehnen, aus dem geiſtigen Zuſtand wieder in den materiellen zu gelangen ſuchen, etwa wie der Wein, der auch ein Abgeſchiedener, ein Geiſt iſt, wenn er nur einen geringeren Grad von Geiſtigkeit erlangt hat, zu der Zeit, wo die Mutterpflanze wieder blüht, ſchwer wird, d. h. ſein geiſtiges Leben wieder zu materialiſiren ſucht. Nachdem nun aber der Menſch einmal das beſondere Leben, das ihm nicht beſtimmt war, an ſich geriſſen, und factum infectum fieri nequit, nachdem dieſes natürliche (das beſondere Leben) zwar das Hindurchgehen durch den Tod als Strafe erhalten, aber eben damit auch anerkannt iſt, ſo iſt es nothwendig, daß ein zweiter, und ebenſo daß (jenen

Digitized by Google

beiden entgegengesetzten Zuständen) ein dritter folge, wo auch das besondere Leben aus seiner früheren Verneinung wiederhergestellt wird, der den Menschen verstattet, das universelle Leben zugleich als ein besonderes zu besitzen, und umgekehrt als besonderes Wesen zugleich das allgemeine zu seyn. Diese Zukunft liegt aber in solcher Ferne von unserem gegenwärtigen Seyn, daß wir wenigstens die ganze Folge der dazwischen liegenden Entwicklung durchlaufen haben müßten, um von diesem letzten Zustand einen bestimmteren als den eben angegebenen Begriff aufzustellen. Es ist daher gewiß nicht umsonst, daß das Christenthum jenen dritten Zustand, den wir als die dritte Potenz des menschlichen Gesammtlebens bestimmen, entschieden anerkannt durch die sogenannte Auferstehung von den Todten, welche ja nur eine Wiedererweckung des besonderen und natürlichen Lebens zu neuer und nun ewig bleibender Wirkung seyn kann, indem nun natürliches und geistiges Leben, nachdem jedem für sich zu seyn verstattet wurde, erst auf absolute, unauflösliche Weise in Eins gebracht sind.

Durch diese Theorie ist zugleich, und zwar auf eine verständliche, einleuchtende — ich kann sagen, natürliche Weise — das begriffen, was die alte Metaphysik als Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu erreichen suchte. Allein nur mit Voraussetzungen der positiven Philosophie war es so zu begreifen. Wenn die gegenwärtige Welt die logisch nothwendige Folge der höchsten Idee ist, so ist sie auch eine ihrer Natur nach ewige Folge — es kann alsdann keine andere Welt und keine andere Zeit außer ihr geben, diese Welt und diese Zeit ist die einzige, die Unsterblichkeit muß also auch in diese hereinfallen. Nun aber, wer die Aufgabe versteht, und sich nicht mit einem bloßen Blendwerk abfinden lassen will, verlangt, daß ihm eine Fortdauer nach dem Tode, d. h. nach der Negation dieser Zeit und dieser Welt, bewiesen werde, und er sagt eben damit, daß diese Welt eine andere Welt außer sich hat, daß sie also als diese nicht eine nothwendige, sondern eine zufällige ist. Wenn dem gegenwärtigen Leben ein anderes folgt, so sind hiemit zwei wirklich successive (nicht simultane) Zustände angenommen, und es ist daher höchst naiv, wenn Hegel

Digitized by Google

in seiner Encyclopädie unter anderm der alten Metaphysik auch den Vorwurf macht, sie habe die Unsterblichkeit in der Sphäre aufgesucht, wo die Zeit ihre Stelle habe. Sie mußte sie wohl da aufsuchen, wenn sie wirkliche Unsterblichkeit wollte, denn diese läßt sich ohne eine wirkliche Zeitfolge, ohne einen vorangehenden und einen nachfolgenden Zustand, von denen keiner der andere ist, die sich sogar ausschließen, gar nicht denken.

Uebrigens hat schon die alte Metaphysik eingesehen, daß es nicht bloß darauf ankommt, ob die Seele nach dem Tode fortdauern werde[1]. Es muß nicht das bloße nicht Sterben, es muß die Unsterblichkeit der Seele, d. h. daß sie vermöge ihrer Natur und also nothwendig fortdaure, bewiesen werden. Hier lag es nun ganz nahe, so zu schließen: Wenn die Fortdauer des Menschen nach dem Tode eine nothwendige ist, so kann der Tod selbst nur etwas Zufälliges seyn; es mußte also vor allem darauf ankommen, den Tod als ein Zufälliges zu begreifen, was durch unsere Ableitung geschehen ist. Die alte Metaphysik wollte die Unzerstörlichkeit der Seele dadurch beweisen, daß sie die Seele zu einem Ding machte, welches von den körperlichen sich nur dadurch unterscheide, daß es nicht, wie diese, ein zusammengesetztes sey. Aber wenigstens ist die Seele kein Einfaches im bloß verneinenden Sinn, sondern ein Ganzes zusammengehöriger Funktionen und Thätigkeiten. Wenn also eine dieser Funktionen der Seele nach der andern erlischt, oder das sie zu einer Gesammtwirkung verknüpfende Princip sich immer mehr abschwächt (wie wir es bei zunehmendem Alter sich abschwächen sehen), so könnte auf diese Art die Seele ihrer Unkörperlichkeit ohnerachtet doch aufgelöst werden. Vermöge derselben (vermöge der bloßen Unkörperlichkeit) könnte ferner die Seele auch nur ein vom Körper unter-

[1] Diejenigen Unsterblichkeitsbeweise freilich, die von der Weisheit, der Gerechtigkeit und der Güte Gottes hergenommen sind, reichen nicht weiter, als glaublich zu machen, daß der Mensch fortdauern werde. Selbst aus dem von Kant so sehr angepriesenen moralischen Beweisgrund würde aber (um alle anderen Bedenklichkeiten gegen ihn zu übergehen) im besten Falle nur so viel folgen, daß jeder Mensch nach dem Tode so lange lebe, bis er die ihm gebührende Belohnung oder Bestrafung erhalten; weiter würde der Beweis nicht gehen.

Digitized by Google

schiedenes Princip seyn, das, solange seine Beziehung zu dem Körper dauerte, diesen beseelte und in diesem Bezug selbst individuelle Eigenschaften annähme, aber, wenn dieser Bezug durch Zerstörung des Körpers aufhört, in seine Allgemeinheit zurückginge. Allerdings aber beruht die Unsterblichkeit des menschlichen Wesens auf einer Indissolubilität, aber auf einer Indissolubilität der drei Momente: a) natürliches, b) geistiges, c) natürlich-geistiges Leben; diese sind so unauflöslich vereinigt dargestellt, daß der Mensch, sowie der erste dieser Zustände gesetzt ist, nothwendig auch den ersten und den zweiten leben wird, und da er simultan sie nicht leben kann, successiv durch sie hindurchgeht.

Auch das menschliche Leben Christi wurde also erst dadurch zu einem vollständig-menschlichen, daß es diese drei Momente durchging: 1) Erscheinung im Fleisch, 2) Verweilen in der Geisterwelt, 3) Wiederkehr in die sichtbare Welt in verklärter menschlicher Leiblichkeit. Von den drei Tagen, welche vom Tode Christi an bis zu seiner Auferstehung gerechnet werden, gehörte der erste noch großentheils seinem Leben in dieser Welt an, den mittleren brachte er ganz in der Geisterwelt zu, der dritte war der Tag der Auferstehung. Die Auferstehung Christi war der entscheidende Beweis der Unwiderruflichkeit seiner Menschwerdung, und daß er sich von seiner Gottheit nichts als die göttliche Gesinnung, den göttlichen Willen vorbehalten. Durch das freiwillige Aushalten in der Menschheit auch im (nach dem) Tode — durch dieses allein hat der Sohn den Vater vermocht, das menschliche Seyn in ihm, und damit das menschliche Seyn überhaupt wieder anzunehmen. Diese Wiederannahme ging eben in der Auferstehung Christi vor sich, oder vielmehr, die Auferstehung Christi war nichts anderes als die Wirkung dieser vollständigen Wiederannahme; darum heißt es auch, Christus sey für unsere Sünden gestorben und zu unserer Rechtfertigung wieder auferweckt worden[1], d. h. zum Erweis, daß die menschliche Natur Gott wieder vollkommen genehm und gerecht sey.

Nach der ächt-christlichen Ansicht sind es nicht eigentlich die einzelnen menschlichen Handlungen oder Thaten, es ist der ganze gegen-

[1] Röm. 4, 25. vergl. 5, 5 ff.

Digitized by Google

wärtige Zuſtand des Menſchen, der in Gottes Augen verwerflich iſt, denn dieſer ganze Zuſtand beruht auf der Trennung von Gott. Weil wir dieß fühlen, weil der Menſch das Bewußtſeyn hat, daß er allem Wollen und Thun voraus Gott mißfällig iſt, ſo führt dieß zu jener desponsio animi, jenem Unglauben, wo ihm all ſein Thun gleichgültig wird, indem er denkt, was er auch thue, könne er Gott nicht gerecht ſeyn. Darum iſt es dem Menſchen unmöglich, ſich in ſeinem Thun eines eigentlich guten Willens bewußt zu werden, es iſt ihm unmöglich, ehe dieſe Laſt, worunter er gleichſam geboren iſt, von ſeinem Herzen genommen iſt. Den wahrhaft guten Werken muß daher die Rechtfertigung vorausgehen; es gibt höchſtens Angſt vor dem Böſen, aber es gibt keinen Muth zum Guten ohne vorausgegangene Rechtfertigung. Nur erſt wenn der ganze gegenwärtige Zuſtand gerechtfertigt iſt, kann es einzelne gute Werke geben. Weil nicht unſer einzelnes Thun, weil unſere ganze Exiſtenz in Gottes Augen verwerflich iſt, darum können uns auch nicht unſere Werke, ſondern es kann uns nur derjenige Gott (Deo) gerecht machen, der ihm unſere ganze Exiſtenz gerecht, genehm gemacht hat, d. h. Chriſtus. Dadurch, daß Chriſtus auferſtanden, d. h. daß er nicht einmal Menſch geworden, und dann aufgehört hat Menſch zu ſeyn, daß er fortwährend und ewig Menſch iſt, — dadurch iſt uns die Gabe der Rechtfertigung, die δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης [1] geworden, und alſo auch unſer gegenwärtiger von Gott getrennter Zuſtand ein von Gott anerkannter, in dem wir ruhig, ja freudig uns bewegen können [2], fern von jenem trübſinnigen, ſelbſtquäleriſchen Chriſtenthum, das nur ein gänzliches Mißkennen deſſen, was Chriſtus für uns gethan, uns auferlegen kann.

Den Hergang der Auferſtehung betreffend, ſo will ich darüber nur Folgendes bemerken, was Aufmerkſamen ſchon hinlänglich ſeyn wird, weiter zu denken. In der Auferſtehung geht in einem noch engern Sinn eben das vor, was in der Menſchwerdung, doch mit folgendem

[1] Röm. 5, 17.

[2] Man vergl. hiezu die 24. Vorleſung in der Einleitung in der Philoſophie der Mythologie, beſonders S. 568. D. H.

Digitized by Google

Unterſchied. Der Menſchgewordene verbindet mit ſich den h. Geiſt, aber im Tod, wo er erſt ſeine Selbſtheit ganz opfert (in der völligen Exſpiration), wird der h. Geiſt zum Geiſt Chriſti ſelbſt, und iſt nun das Auferweckende des Menſchgewordenen, daher iſt Chriſtus in Kraft des h. Geiſtes ebenſowohl geſtorben als auferſtanden [1], und es iſt der Geiſt, d. h. die ganze Gottheit (ἡ δόξα τοῦ πατρός, Röm. 6, 4.), die ihn erweckt hat. Damit dieß geſchehe, darum mußte auch Chriſtus im Tod uns ganz gleich, das heißt zu jenem Zuſtand der Exſpiration aller Selbſtheit gebracht werden, in dem er bloß noch abgeſchiedener Geiſt war. Nach der Auferſtehung iſt der Menſch Chriſtus für ſich allein der ganzen Gottheit gleich; in ihr iſt zugleich der urſprüngliche Menſch, von dem geſagt iſt, daß er die δόξα τοῦ θεοῦ durch den Fall verloren, in herrlicherer Weiſe hergeſtellt. Da dieſe δόξα im Menſchen Chriſto wiederhergeſtellt, ſo iſt ſie durch ihn auch dem Menſchen wiedergebracht, und eben jene Wiederannahme der menſchlichen Natur in Chriſto vermittelt nun die künftige Wiederannahme derſelben in der allgemeinen Auferſtehung. Wir ſind in ihm geſtorben, ſo werden wir auch in ihm leben, nämlich, inwiefern wir uns wirklich in die Gemeinſchaft ſeines Todes begeben. Denn denen, die nicht wahrhaft mit ihm, oder, wie dieß auch ausgedrückt wird, in ihm geſtorben ſind [2], denen kann die Wiederauferweckung nicht zum ewigen Leben, ſondern, da ſie leben, ohne wahrhaft leben zu können, nur zum ewigen Sterben gereichen, ſo daß der Moment des Todes für ſie ein bleibender iſt, ſich zur Ewigkeit ausdehnt.

Die Auferſtehung Chriſti iſt das entſcheidende Factum dieſer ganzen höheren, vom gemeinen Standpunkt freilich nicht begreiflichen Geſchichte. Thatſachen wie die Auferſtehung Chriſti ſind wie Blitze, in welchen die höhere, d. h. die wahre, die innere Geſchichte in die bloß äußere hindurchbrechend hereintritt. Wer dieſe Thatſachen hinwegnimmt, verwandelt ſich die Geſchichte in eine bloße Aeußerlichkeit, das, was ihr Halt, Werth und ihre einzige Bedeutung gibt, iſt mit jenen Factis zugleich

[1] Röm. 8, 11. (vergl. 1, 4) und Hebr. 9, 14.
[2] Röm. 6, 5. 8. 14, 11, cf. 2 Tim. 2, 11. Offenb. 14, 13.

Digitized by Google

hinweggenommen, und wie öd, leer und todt, wie alles göttlichen Inhalts beraubt, erſcheint die Geſchichte, wenn ſie ihres Zuſammenhangs mit jener inneren göttlichen, transſcendenten Geſchichte beraubt iſt, welche eigentlich erſt die wahre Geſchichte, die Geſchichte κατ' ἐξοχήν iſt! — Außer dem Zuſammenhang mit dieſer iſt zwar eine äußere, gedächtnißartige Kenntniß der Begebenheiten, aber eigentlich nie der wahre Verſtand der Geſchichte möglich. Wer auf jenem rein äußerlichen Standpunkt, getrennt von jener inneren Geſchichte, die Geſchichte anſieht, ſieht ſie freilich auch an, aber wie der Pöbel oder gemeine Haufe die relativ-großen Ereigniſſe einer an Begebenheiten reichen Zeit anſieht, während er von dem eigentlichen Zuſammenhang, der inneren Geſchichte, dem wahren Hergang nichts weiß, der nur denen bekannt iſt, die an der Quelle der Ereigniſſe ſelbſt geſtanden haben. Die äußere Geſchichte nicht aufzulöſen in jene höhere, aber ihren Zuſammenhang mit dieſer zu erhalten, dieß muß unter anderm auch eine der Wirkungen ſeyn einer — Philoſophie der Offenbarung. Daß ſolcher Thatſachen, durch welche der innere Zuſammenhang äußerlich hervortritt, nur wenige ſind, dieß kann wohl keinem denkenden Geiſt ein hinlänglicher Grund ſcheinen, ſie in Zweifel zu ſtellen, es wäre denn daß er den inneren und höheren Zuſammenhang der Dinge überhaupt nicht anzuerkennen vermöchte, und der Meinung wäre, daß alles bloß äußerlich, blindlings zuſammenhange, eine Meinung, die man ihm wohl laſſen, aber um die ihn niemand beneiden kann.

Es könnte nun vielleicht nöthig ſcheinen, daß wir uns auch über den eigentlichen Zuſtand Chriſti nach der Auferſtehung oder von der Auferſtehung an bis zu ſeinem Hinweggang aus der ſichtbaren Welt erklärten. In der That ſind auch darüber verſchiedene Fragen aufgeworfen worden, allein es gibt Dinge und Einzelheiten, über die man wohl ablehnen darf ſich zu erklären, nicht darum, daß es ſchlechterdings unmöglich wäre, ſondern weil das, wofür in menſchlicher Erfahrung (und hier iſt von einem Erfahrungsgegenſtand die Rede) kein Analogon vorhanden iſt, doch nie ganz verſtändlich gemacht werden kann. Sollten wir z. B. über die Beſchaffenheit des in der Auferſtehung verklärten und verherr-

Digitized by Google

lichten (d. h. keiner ferneren Auflöſung unterworfenen) Leibes Chriſti etwas ausſprechen, ſo hieße dieß unſerer eignen Erfahrung vorgreifen. Der Apoſtel ſagt[1], daß Chriſtus einſt unſern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde ſeinem verklärten Leibe: wir müßten alſo zunächſt fragen, worin die künftige Verklärung unſers eignen Leibes beſtehe, oder wie dieſer beſchaffen ſeyn möchte. Hierüber uns zu äußern, müßten aber Fragen über das Verhältniß der Materie zu den höheren Potenzen vorausgehen, für welche in der gegenwärtigen Entwicklung kein Raum iſt. Das Vergangene wird gewußt — das Zukünftige geglaubt. So viel aber iſt gewiß: nachdem einmal eine äußere, außergöttliche Welt zugelaſſen und in Chriſto gebilligt iſt, kann die letzte Abſicht nur ſeyn, daß die ganze Innenwelt, wie ſie urſprünglich ſeyn ſollte — nach der Intention der erſten Schöpfung ſollte alles in Gott beſchloſſen ſeyn, weil aber das, was urſprünglich ſeyn ſollte, nie aufgegeben werden kann, ſo kann die letzte Abſicht nur ſeyn, daß die ganze Innenwelt, wie ſie urſprünglich ſeyn ſollte, in der Außenwelt äußerlich ſichtbar dargeſtellt, daß der Menſch, der innerlich rein geiſtiges Weſen, auch äußerlich ein rein geiſtiges Weſen werde.

Darin unterſcheidet ſich die chriſtliche Anſicht von allen bloß rationell-philoſophiſchen kahlen Unſterblichkeitslehren, daß dieſe, wenn ſie auch eine Fortdauer und ein künftiges Daſeyn des Menſchen zugeben oder behaupten, daß ſie gleichwohl dieſem Daſeyn kein wahres Ziel, kein eigentlich beruhigendes Ende wiſſen, beſonders wenn ſie dieſes Daſeyn völlig von der Natur ſich losgeriſſen denken, während es doch ſchlechterdings nothwendig iſt, daß, nachdem die Natur ſich für den Menſchen getrübt hat und ihm undurchſichtig geworden, auch ſie in einem künftigen Zuſtand ihm ſich verkläre, Aeußeres und Inneres einſt in Einklang geſetzt, das Phyſiſche ſo dem Geiſtigen untergeordnet werde, daß der Leib die Natur eines geiſtigen Leibes, eines *σώματος πνευματικοῦ* annimmt, wie es von dem Apoſtel (1 Cor. 15, 44) genannt wird, womit zugleich eine weit größere und der menſchlichen Natur, wie ſie nun einmal iſt, angemeſſenere Auseinanderſetzung verbunden ſeyn wird, als es in der

[1] Phil. 3, 21.

Digitized by Google

urſprünglichen Einheit möglich geweſen wäre. Der Menſch, der die erſte Prüfung beſtanden, den Ort behauptet hätte, an den er erſchaffen war, wäre — verglichen mit dem, was wir jetzt Menſch nennen — übermenſchlich geweſen. Nachdem er aber einmal Menſch in dem jetzigen Sinn geworden iſt, ſo iſt es die göttliche Abſicht, daß er als Menſch und ohne dieſem, dem Menſchlichen, an das er durch ſo viele und unzerreißbare Bande geknüpft iſt, zu entſagen, alle der Wonnen und Seligkeiten theilhaftig werde, die ihm in ſeinem urſprünglichen Seyn beſtimmt waren. Nur in einer ſolchen Zukunft, einem ſolchen Ende des menſchlichen Seyns kann das menſchliche Bewußtſeyn Ruhe finden. Auch dieſe Hoffnung verdanken wir Chriſto, deſſen Verheißung uns berechtigt, nach der letzten Kriſis (was gewöhnlich das jüngſte Gericht heißt), nach der letzten Kriſis der Welt eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu warten.

Nach dieſen Erklärungen wird es uns verſtattet ſeyn, ſogleich zu dem letzten, bleibenden Zuſtand Chriſti fortzugehen, den man den Zuſtand der Erhöhung zu nennen gewohnt iſt, nach jener Stelle in dem Brief an die Philipper, welche in dieſer ganzen Unterſuchung uns das erſte Licht gegeben hat, und die wir daher auch hier billig voranſtellen. Nach dieſer Stelle hat alſo der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ war, und ſofern er in dieſer — alſo nicht mehr θεός wie ἐν ἀρχῇ, im Anfang war —, dieſer, ſofern er in bloßer Geſtalt Gottes war, hatte ſich dieſer Geſtalt entäußert, indem er Menſch wurde — nicht durch die bloße Vereinigung mit einem unabhängig von ihm entſtandenen oder vorhandenen Menſchen, ſondern indem er ſelbſt menſchliche Natur und Weſen angenommen. Aber er wurde Menſch, nur um Gott gehorſam zu ſeyn bis zum Tode. Die Folge nun dieſes Gehorſams bis zum Tode iſt, daß ihn Gott erhöhet hat und ihm einen Namen (d. h. eine Würde) gegeben, die über alle Namen iſt, daß in dem Namen Jeſu ſich beugen ſollen alle Kniee derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde ſind, alle überirdiſchen, irdiſchen und unterirdiſchen Gewalten (Phil. 2, 10).

Es iſt leicht einzuſehen, daß hinſichtlich dieſer Erhöhung Chriſti dieſelben Schwierigkeiten ſeyn werden, die ſich in Anſehung der Erniedrigung

Digitized by Google

gefunden haben. Nämlich, es fragt ſich auch hier, was das eigentliche Subjekt der Erhöhung, wie dort, was das Subjekt der Erniedrigung geweſen. Nun iſt aber von ſelbſt einzuſehen, daß die nackte und bloße Gottheit (simplex et nuda deitas) Chriſti ſo wenig einer Erniedrigung als einer Erhöhung fähig iſt. Es bleibt alſo nach der gewöhnlichen Vorſtellung nichts anderes übrig, als zu ſagen, das Subjekt des einen wie des anderen ſey der Menſch, obgleich, was die Erniedrigung betrifft, ja eben die Menſchwerdung ſelbſt die Erniedrigung iſt, und nicht der ſchon Menſch Gewordene ſich erniedrigen kann. Hier helfen ſich die gewöhnlichen Theorien damit, daß ſie ſagen: die Erniedrigung des Menſchen habe eben in dem nonusus (Nichtgebrauch) der göttlichen Eigenſchaften beſtanden, die ihm durch ſeine perſönliche Verbindung mit der zweiten Perſon der Gottheit zu Theil geworden wären (wenn er nämlich die Eigenſchaften ſchon brauchen durfte, ſo ſchiene es eigentlich ja vielmehr Erhöhung des Menſchen zu ſeyn). Die Erhöhung könnte dann conſequenterweiſe nur darein geſetzt werden, daß der Menſch in den vollen Gebrauch dieſer Eigenſchaften eingetreten ſey. Da er aber nach der erſten Annahme den Gebrauch dieſer Eigenſchaften ſich ſelbſt und freiwillig verſagt hatte, ſo hätte das, was Gott bei ſeiner Erhöhung gethan, bloß darin beſtehen können, daß er ihm nun den freien Gebrauch dieſer Eigenſchaften verſtattet hätte. Da ſind aber die Ausdrücke des Apoſtels: *διὸ καὶ ὁ θεὸς* (= Vater) *αὐτὸν ὑπερύψωσε* — für eine bloße Erlaubniß oder Bewilligung, das zu brauchen, was einer ſchon hat — worauf die Erhöhung Chriſti bei jener Erklärung hinaus liefe —, dafür wären Ausdrücke wie dieſer und viele andere des Neuen Teſtaments viel zu ſtark. Ebenſowenig will ſich dazu ſchicken, was folgt: Er hat ihm einen Namen über alle Namen gegeben; wo im Griechiſchen *ἐχαρίσατο* ſteht (aus Wohlgefallen geſchenkt, um ihm Gunſt zu beweiſen). Dieß Wort kann nicht wohl von einer bloßen Bewilligung gebraucht werden, ſich deſſen zu bedienen, was man ſchon hat. Auch von dieſen Schwierigkeiten und uneigentlichen Erklärungen befreit uns die früher begründete Vorſtellung, die ſich auf dieſe Art bis ans Ende bewährt. — Daſſelbe Subjekt, von dem wir gezeigt haben, daß es unmittelbar vor der

Digitized by Google

Menſchwerdung weder Gott noch Menſch genannt werden kann, daſſelbe Subjekt, das in ſeiner Subſtanz oder Eigenheit ſich Gott unterwürfig, zum Menſchen gemacht hat, und in dieſer Unterwerfung ausharret bis zum Tode, daſſelbe Subjekt iſt nun in ſeiner Eigenheit, in dieſer, ſeiner Subſtanz erhöht, d. h. von Gott (von dem Vater) als Herr anerkannt, als *υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει* (in der ganzen Bedeutung des Worts), wie es im Anfang des Römerbriefs heißt, und zwar *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*, d. h. ſeit der Auferſtehung von den Todten; es iſt erklärt als wirklicher Erbe Gottes, d. h. als der, dem er alles Seyn überläßt, um es fortan als eigne, von Gott noch immer unabhängige, inſofern außergöttliche, wiewohl mit Gott vollkommen einige Perſönlichkeit zu beherrſchen. Dieß iſt der Lohn Chriſti — (mittelbar, wie Sie wohl ſehen, iſt es eine Folge ſeiner durch den Fall des Menſchen erlangten Selbſtändigkeit gegen Gott, die er aber nicht ſich zu Nutzen machte, indem er es für keinen Raub achtete, Gott in dieſer Selbſtändigkeit gegenüber zu ſtehen) — dieß iſt alſo der Lohn Chriſti, daß er nun ein Recht hat, außer Gott in eigner Geſtalt zu ſeyn; nämlich jetzt iſt er nicht ohne den göttlichen Willen, ſondern er iſt mit dem Willen Gottes außer ihm, und in dieſem außer-Gott-Seyn mit aller Herrlichkeit bekleidet. Dieſe Gottheit, die er als ſpecielle Perſon hat, iſt die Folge ſeiner freiwilligen Erniedrigung: *διὸ καὶ ὁ θεός κ. τ. λ.*

Nur mit dem Ganzen unſerer Anſicht laſſen ſich die verſchiedenen Ausſprüche über die Erhöhung Chriſti ſo vereinigen, daß dabei die vollkommene Eigentlichkeit der Ausdrücke beibehalten wird, z. B. wenn Petrus in ſeiner Rede an die Juden (Act. 2, 36) ſagt: Feſt alſo erkenne das ganze Haus Israel, daß ihn Gott zum Herrn und Geſalbten, *Χριστός* (d. h. zum König) gemacht hat, dieſen Jeſus, den ihr gekreuzigt habt — Er hat ihn zum Herrn gemacht, dieſen ſelben Jeſus, den ihr gekreuzigt habt, und der nach ſeinem Tode nicht aufgehört hat Menſch zu ſeyn, nicht in das All verflogen, noch in die Gottheit zurückgegangen, der Menſch geblieben iſt. Eines ſolchen Mittlers aber bedürfen wir (ich ſage: bedürfen wir — er war nicht bloß, er iſt ewiger Mittler — eben in dieſer Menſchheit, die das ewige

Digitized by Google

Zeugniß seines gänzlichen Gehorsams gegen Gott ist, besteht nun sein außer-Gott-, sein bei der innigsten Einheit zugleich gegen Gott selbständig-Seyn; denn nur der kann Mittler seyn, der gegen beide Theile unabhängig ist[1]. Christus ist außer Gott durch seine ewige Menschheit, er ist außer dem Menschen und unabhängig von dem Menschen durch seine Gottheit. Gott hat ihn zum Herrn gemacht, könnte nicht von dem gesagt seyn, der nicht ἐν ἀρχῇ, im Anfang θεός, Gott war, es könnte aber ebensowenig gesagt werden von dem, der nie anders als in Gott begriffen, im göttlichen Leben verschlungen gewesen. Wohl aber konnte es von dem gesagt werden, der außer der Gottheit, gegen Gott selbständig gesetzt war und unabhängig von ihm seyn konnte, statt dessen sich erniedrigte und Gott unterwarf: dieser konnte zu jener Herrschaft und Herrlichkeit erhöht werden, die er nicht sich anmaßen, nicht begierig an sich reißen wollte. Christus selbst betrachtet nach Matth. 28, 18 seine Herrlichkeit, seine Gewalt und Herrschaft, durchaus als eine gegebene oder empfangene, nicht in dem Sinn ursprüngliche, wie es die des Vaters ist. Was aber die Lehre der Apostel betrifft, so erinnere ich an die schon früher erwähnte Stelle 1 Kor. 8, 6: Ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, wir haben Einen Gott, den Vater, aus dem alles ist, und wir in ihm, und Einen Herrn (εἷς κύριος) Jesus Christus, durch welchen alles ist. Hier ist der Vater als der Eine Gott offenbar von dem Sohne unterschieden, der nicht Gott, sondern der Herr (κύριος) genannt wird, als der, dem äußerlich, nämlich außer Gott (in der sichtbaren und unsichtbaren Welt) alles vom Vater unter-

[1] Christus war Mensch geworden ohne Vorbehalt der Rückkehr. Er hatte Gott gleichsam gezwungen, den Menschen in ihm anzunehmen. Als des Menschensohn wollte er auferweckt seyn. Er war im Tode superstes anima wie ein Mensch, aber diese wollte nicht anders als in Menschengestalt erhöht und verherrlicht werden. Der Sinn der letzten Worte in 1 Petri 3, 18 ist dieser: geistig oder im Geist schon belebt (wenn auch noch nicht sichtbar), so daß er die Gewißheit der wirklich folgenden Auferstehung des Leibes schon hatte. Die Fortdauer des Geistigen (der Seele) nach dem Tode ist schon eine Folge des Fortgangs bis zur Auferstehung. Sollte in dieser Folge nicht A^3 gesetzt werden, so ginge es nicht zu A^2 fort. Also war Christus schon vor der Auferstehung ζωοποιηθεὶς (τῷ) πνεύματι. (Randbemerkung.)

Digitized by Google

geordnet, übergeben iſt; er heißt κύριος, denn zum Herrn kann einer auch gemacht, das Seyn, das er beherrſcht, kann ihm auch gegeben werden, aber zum urſprünglich Beſitzenden des Seyns kann niemand gemacht werden. Der Sohn iſt der zum Herrn des Seyns gemachte Herr. Das εἷς κύριος ſagt alſo freilich mehr als bloß Lehrer, wie die Rationaliſten es erklären wollen, es bedeutet wirklich Weltherr, wie Paulus an derſelben Stelle (V. 5) die falſchen Götter auch κυρίους und θεούς nennt (nämlich die für θεοί gehalten werden), unter denen doch gewiß nicht Lehrer zu verſtehen ſind, ſondern wirkliche weltherrſchende Potenzen; eben dieſen πολλοῖς κυρίοις, dieſen vielen Herren ſetzt er den εἷς κύριος, den Einen Weltherrn Chriſtus entgegen, der eben damit auch als Gott, und zwar als wirklicher, nicht bloß als ſcheinbarer Gott (λεγόμενος θεός), aber doch nicht als ὁ θεός oder εἷς θεός erklärt wird, was in der Unterſcheidung vom Sohn und vom Geiſt der Vater allein iſt. Derjenige, der zum Herrn gemacht wird, dieſer konnte doch nicht ſubſtantiell Gott, er konnte ſubſtantiell nur außer Gott ſeyn, und nur eben dieſer war in dem Fall, durch Leiden (durch Entherrlichung) vollkommen gerecht zu werden, nur dieſer mußte ſolches leiden. Denn bei jener Unterredung, die Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung mit den nach Emmaus wandelnden Jüngern hält, ſagt er ihnen noch unerkannt und daher in der dritten Perſon von ſich redend: Mußte nicht Chriſtus ſolches leiden und auf ſolche Weiſe in ſeine Herrlichkeit eingehen; er ſagt nicht: mußte der Menſch Jeſus nicht ſolches leiden, ſondern: mußte nicht Chriſtus. Nur der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ, gegen Gott ſelbſtändig geworden war, nur dieſer konnte bloß auf dieſem Wege — dem Wege der Unterwerfung bis zum Tode — zu ſeiner Herrlichkeit eingehen, das heißt von Gott ſelbſt nun als Herr anerkannt und befähigt werden. Denn nicht um ſeine Herrlichkeit überhaupt, ſondern um die Herrlichkeit, die er mit dem Willen und der Zuſtimmung des Vaters ſelbſt hatte, war es zu thun. Ein ganz ähnlicher Ausdruck findet ſich im Briefe an die Hebräer (2, 10). Es ziemte dem, um deſſen willen alle Dinge ſind und durch den alle Dinge ſind (Gott), es

Digitized by Google

gehörte sich, daß dieser den Herzog (den Anführer) unserer Seligkeit (ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας) durch Leiden vollkommen machte.

Hier im Ende erklärt sich also erst eigentlich das Leiden Christi. Nur der, welcher eine Herrlichkeit, eine μορφὴν θεοῦ ohne (unabhängig von) Gott hatte, nur der war in der Nothwendigkeit, sich dieser Herrlichkeit zu begeben, sie durch Leiden und Tod zum Opfer zu bringen, um zur Herrlichkeit mit Gott (zur Rechten Gottes) zu gelangen. Nur von einem solchen Subjekt, als wir angenommen haben, läßt sich dieß alles sagen, von keinem andern.

„Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden", mit diesen Worten scheidet Christus von seinen Jüngern. Glücklich, wer dieses Wort in seiner ganzen Wahrheit begreift, d. h. der ebensowohl einsieht, daß Christus alle Gewalt hat, als daß sie ihm gegeben ist, d. h. daß sie ihm als für-sich-, als außer-Gott-Seyenden gegeben ist. Wer Christus in seiner Substanz, als besondere Persönlichkeit, zugleich als denjenigen erkennt, welchem alle Gewalt gegeben ist, der hat erst den wahren Christus, den Christus, wie er Ist, der ist auf dem Standpunkt des gegenwärtigen Seyns und Lebens der Menschheit. Und so, indem, wie der Apostel sagt, Gott in Christo die Welt mit sich versöhnt hat, ist jenes höchste Verhältniß der Vermittlung, das in der Schöpfung schon war, das Verhältniß, das dort nur der höchste Gedanke erreicht — das Geheimniß der Schöpfung selbst ist in Christo für jeden Menschen faßlich und begreiflich, als unmittelbare Wahrheit und Wirklichkeit dargestellt. Uebrigens muß nun noch bemerkt werden: Durch die gegenwärtige Herrlichkeit Christi ist zwar jene Entherrlichung, jene Negation überwunden, in die er durch Schuld des Menschen gesetzt worden, aber da doch auch diese (vollkommene) Herrlichkeit Christi noch immer eine verborgene ist, so liegt eine letzte, eine offenbare und allgemeine Verherrlichung Christi noch immer in der Zukunft.

Digitized by Google

Dreiunddreißigste Vorlesung.

An dem jetzt erreichten Punkt ist wohl allen deutlich geworden, was im Anfang und wiederholt geäußert worden: das Christenthum ist nicht eine Lehre, sondern eine Sache, der eigentliche Inhalt des Christenthums ist Christus selbst und seine Geschichte, nicht die bloß äußerliche seiner Thaten und Leiden während der Zeit seiner sichtbaren Menschheit, sondern die höhere, in welcher sein Leben als Mensch selbst nur Uebergang, und daher nur Moment ist. Unmittelbarer Gegenstand der Erklärung ist allerdings Christus in seiner historischen Erscheinung. Aber eben diese historische Erscheinung ist selbst nur erklärbar aus einem Zusammenhang, der über sie hinaus, der von der einen Seite bis in den Anfang der Dinge zurück und von der andern bis ins letzte Ende derselben hinausreicht. Dennoch ist der Inhalt des Christenthums nicht sogenannte allgemeine Religion. Sein Inhalt ist die besondere Persönlichkeit, die seit dem Anfang der gegenwärtigen Ordnung der Dinge außer Gott, aber eben damit selbständige Persönlichkeit war, jedoch diese Selbständigkeit sich nicht anzog (sich nichts aus ihr machte), sondern sie nur benutzte durch freiwillige Unterwerfung und Aufopferung ihrer selbst, den göttlichen Unwillen wieder in huldvolle Zuneigung umzuwandeln. Christus hat eben dadurch erlangt, in von Gott selbst anerkannter und gewollter außergöttlicher Herrlichkeit, als Erbe des Vaters, dem dieser alles Seyn überlassen, zu herrschen bis zu jenem in der fernsten Zukunft der Zeiten von dem heiligen Apostel Paulus

Digitized by Google

geſehenen Zeitpunkt, wo er, nachdem er alle ſeine Feinde, alles Gott Widerſtrebende überwunden, das Reich (das bis jetzt beherrſchte Seyn) dem Vater zurückgibt, und mit dieſem Seyn ſelbſt in ihn zurücktritt, auch hier nicht ſeine Perſönlichkeit noch die Herrſchaft über das Seyn verlierend, denn eben weil es der Vater nur hat als ein durch den Sohn in ihn wieder geſetztes, ſo iſt es in dem Vater ebenſowohl das Seyn des Sohns als des Vaters, und gerade mit dieſem letzten Momente iſt die vollkommene Gemeinſchaft des Seyns zwiſchen dem Vater und dem Sohn und dem alles ſchließlich unter ſich enthaltenden und in dieſem Sinne ebenfalls beherrſchenden Geiſt geſetzt.

Nachdem ich nun aber die Entwicklung bis zu dieſem Moment geführt habe, könnte ich annehmen, die letzte Aufgabe dieſer Vorträge erfüllt zu haben, die keine andere war als objektive Erklärung des Chriſtenthums. Doch wird es nicht unpaſſend ſeyn, noch einen Blick auf dieſe Erklärung zurückzuwerfen, einiges über die Art derſelben zu bemerken.

Denken wir uns einen ſtreng rationaliſtiſch Erzogenen, der von dem Chriſtenthum nie vorher etwas gewußt hätte, plötzlich dieſem gegenübergeſtellt, ſo wird er unvermeidlich die Erſcheinung deſſelben zu erklären ſich aufgefordert fühlen, gerade ſo und nicht anders als er in gleichem Falle ſich aufgefordert fühlen müßte die Mythologie zu erklären, denn kaum wird ihn dieſe fremder anlaſſen als jene. Nun zeigt ſich aber zwiſchen beiden der bedeutende Unterſchied: in Anſehung der mythologiſchen Vorſtellungen iſt nichts hiſtoriſch, als eben daß ſie in einer gewiſſen Zeit, unter gewiſſen Völkern geglaubt, für wahr gehalten worden ſind. Aber wir finden keinen Grund, den Perſonen, welche Gegenſtand dieſer Vorſtellungen ſind, eine hiſtoriſche Wahrheit zuzuſchreiben. Wenn wir auch aus dem Grunde, weil es nicht bloße Vorſtellungen, ſondern die wirklich theogoniſchen Potenzen ſind, die in dem mythologiſchen Proceß wirken, wenn wir auch aus dieſem Grunde wirkliche Theophanien unter den Heiden annehmen, ſo werden dadurch die Götter doch nicht zu hiſtoriſchen Perſonen. Aber Chriſtus iſt keine bloße Erſcheinung, er hat wie ein anderer Menſch gelebt, iſt geboren und

Digitized by Google

geſtorben, und ſeine hiſtoriſche Exiſtenz iſt ſo ſehr als die irgend einer andern geſchichtlichen Perſon beglaubigt. Die Erſcheinung des Chriſtenthums fällt ſo weit in die Zeit der beglaubigten Geſchichte herein, daß es meines Wiſſens in Deutſchland noch niemanden eingefallen iſt zu leugnen, daß überhaupt ein ſolcher Chriſtus exiſtirt habe. Wäre gegen die hiſtoriſche Wahrheit ſeiner Perſon ein Zweifel möglich, dann möchte man etwa verſuchen, das Chriſtenthum nur als eine Continuation oder eigentlich als das nothwendige Ende des mythologiſchen Proceſſes darzuſtellen, ohne daß ein Unterſchied wäre zwiſchen Mythologie und Offenbarung. In dieſem Falle könnte man etwa ſagen: Nothwendig, nachdem die frühere Zeit des mythologiſchen Proceſſes mit dem Leiden und Tod des realen Gottes beſchloſſen oder beendigt worden, habe in einer folgenden Zeit auch der zweite Gott durch Leiden und Sterben dem menſchlichen Bewußtſeyn zur Vergangenheit werden müſſen, damit die vom menſchlichen Bewußtſeyn bis dahin ausgeſchloſſene, im Heidenthum als zukünftig vorausgeſehene dritte Potenz wirklich herbeikäme, und ſo nach Wiederherſtellung der ganzen urſprünglichen Einheit dem mythologiſchen Proceß oder dem Heidenthume erſt ſein völliges Ende gemacht werde. Begreifen laſſe ſich, daß dieſer Theil des Proceſſes in denjenigen Theil der Menſchheit habe fallen müſſen, der bis jetzt vom Heidenthum abgehalten worden, begreifen aber auch, daß, nachdem dieſe höhere Scene der mythologiſchen Vorſtellungen einmal unter dem Einen Volk eröffnet geweſen, dieſe höhere Vorſtellung mit unwiderſtehlicher Macht das Heidenthum, das eben um dieſe Zeit ſchon die unverkennbarſten Symptome ſeiner völligen Erſchöpfung gezeigt habe, an ſich gezogen und mit reißender Schnelligkeit über die leicht zu beſiegende Welt ſich verbreitet habe. Die Juden ſeyen nur gewählt worden als Ausgangspunkt, als erſte Empfängnißſtätte dieſer neuen Vorſtellungen. Dieß wäre denn eine Erklärung, die, obwohl bis jetzt von niemand verſucht, doch etwa für eine Erklärung gelten könnte, wäre ſie nicht ganz unmöglich gemacht durch den einzigen Umſtand, daß Chriſtus eine hiſtoriſche Perſönlichkeit iſt, eine Perſönlichkeit, die nicht bloß erſchienen, ſondern die vor den Augen der Welt wie ein anderer Menſch

Digitized by Google

gelebt und gelitten hat. Hier handelt es sich nicht darum, eine subjektive Vorstellung, wenn auch aus einem nothwendigen Proceß zu erklären. Hier hört das Reich der bloßen Vorstellung auf, Wahrheit und Wirklichkeit treten an ihre Stelle. Es bliebe also nur noch etwa übrig, die historische Existenz eines Christus zuzugeben, aber das Höhere, mehr als gemein Historische seiner Person auf ganz subjektive Weise historisch erklären zu wollen, daß man sagte: die Person des Religionsstifters sey von seinen Anhängern mythologisch behandelt, mit Mythen umgeben und verherrlicht worden. Indem ich diesen Ausweg erwähne, der in den letzten Jahren so viel Applaus gefunden, wird man mir, hoffe ich, zutrauen, daß ich diesen Ausweg nicht erst durch die jüngsten Versuche kennen gelernt habe. Ich erlaube mir bei dieser Gelegenheit überhaupt zu bemerken, daß ich die Philosophie der Offenbarung in den Jahren 1831 auf 32 zum erstenmal und seitdem wiederholt ganz in derselben Weise vorgetragen habe, wie ich sie jetzt hier vorgetragen. Wollen Sie nun die chronologischen Data vergleichen, so werden Sie einsehen, daß die Philosophie der Offenbarung mit keiner Art von Rücksicht auf theologische Erscheinungen entstanden ist, welche später erst hervorgetreten sind, die aber auch, wenn sie früher hervorgetreten wären, mir doch kaum eine polemische Rücksicht abgewonnen hätten. Denn die Philosophie der Offenbarung beruht auf einer Erweiterung der Philosophie und des philosophischen Bewußtseyns selbst, die nur durch ein abermaliges Zurückgehen auf die Principien möglich war. Wie könnte ich nun diejenigen einer Rücksicht werth halten, die ohne eine Spur von Selbständigkeit in der Philosophie und einfach eine gegebene Philosophie als unumstößlich (wofür sie vom eignen Urheber nicht gehalten worden, wie mir sehr wohl bekannt ist) voraussetzend, von ihr — oder nicht einmal von ihr, sondern von einigen ihrer unfertigsten Sätze einen vollkommen schülerhaften Gebrauch machen gegen Wahrheiten, für die es freilich in dem ganzen Vorrath ihrer Begriffe an Begreifungsmitteln fehlt, um diese nicht mit dem gemeinen, sondern mit dem allgemeinsten, nämlich mit einem eminent philisterhaften Verstande anzugreifen? Die Frage über Bedeutung und Realität der Offenbarung hängt ab von einer

Digitized by Google

Krisis der Philosophie selbst, die eintreten mußte und wirklich eingetreten ist. Solang sie daher versichern, es sey in der Philosophie, wie man im Sprichwort sagt, aller Tage Abend und nichts weiter zu thun, kann man ihren Heldenthaten in der Theologie ruhig zusehen. Denn ihr Unvermögen, sowie die Impotenz ihrer Philosophie, Verhältnisse wie die im Christenthum vorkommenden zu begreifen, braucht den Kundigen nicht erst auseinandergesetzt zu werden; denen ist sie zum voraus hinlänglich bekannt.

Ich erlaube mir bei dieser Gelegenheit noch eine zweite Anmerkung. — Meine Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung sind von einer großen Zahl Zuhörer besucht und durch nachgeschriebene Hefte, wie ich weiß, zum Theil in die entferntesten Gegenden auch über Deutschland hinaus verbreitet worden. Es wäre also zu wundern, wenn nicht einzelne Ausdrücke, Wendungen und Ideen schon auf anderem Wege allgemein bekannt geworden wären. Ich erkläre deßhalb, daß ich nichts vorgetragen, was nicht in den Jahren 1831, 1832 und den folgenden ebenso vorgetragen worden. Die Vorlesungen über Philosophie der Mythologie gehen noch weiter zurück.

Was nun aber die Hypothese selbst betrifft, die Hypothese mythischer Verherrlichungen des Lebens Jesu (an die nicht bloß ich, sondern viele vor mehr als 40 Jahren gedacht haben [1]), so wird wohl jeder zugeben, daß durch Sagen oder Mythen nur ein Leben verherrlicht wird, das, zuvor durch Thaten oder wie immer ausgezeichnet, ohnedieß schon in eine höhere Region gerückt war. Nun fragt sich, wodurch der jüdische Landrabbiner Jesus gerade zum Gegenstand einer solchen Verherrlichung geworden. Durch seine Lehre? Aber der Inhalt seiner Lehre, seine erhabene Moral abgerechnet (die übrigens schon in bessern jüdischen Lehrern Analoges, Entsprechendes hatte), diese abgerechnet, war der Hauptinhalt seiner Lehre er selbst — seine göttliche Sendung, und daß er der Sohn Gottes sey. Aber wie diese Lehre von den Juden

[1] Ein Aufsatz, in welchem der Verfasser noch in seinen Universitätsjahren die Kindheitsgeschichte Jesu mythisch behandelte, befindet sich noch im handschriftlichen Nachlaß desselben. D. H.

Digitized by Google

aufgenommen worden, zeigen die Steine, die ſie aufheben, ſowie er ſagt: Ehe Abraham ward, bin ich, oder: Ich und der Vater ſind Eins. Wo liegt alſo die Vorausſetzung, welche eine ſo außerordentliche Verherrlichung glaubhaft zu machen vermag? Denn auch, daß er der Meſſias ſey, wurde ja von der immenſen Mehrheit ſeines Volkes nicht geglaubt.

Nur dann alſo, wenn man alles das *vorausſetzt*, was von der Perſon Chriſti auch *unabhängig* von den Evangelien, vom Heidenthum und aus dem A. T. ſich ableiten läßt — ja, wenn man erſt annimmt, er habe für das gegolten, wofür *wir* ihn erkannt haben: *dann* wohl, aber auch *nur* dann ließe ſich denken, daß in Folge dieſer Anſicht und folgerecht mit ihr auch manche Erzählungen entſtanden ſeyen, die jetzt in den Evangelien ſtehen, und die man etwa dogmatiſche Mythen nennen könnte. Aber eben dieſe Annahme würde nöthigen die ganze Hoheit Chriſti auch unabhängig von dieſen Erzählungen und von den Evangelien ſchon vorauszuſetzen, und man würde ſich dann nur um ſo mehr geneigt und geſtimmt fühlen, den Urſprung der Evangelien und die freieſte Kritik derſelben gleichgültiger zu betrachten. Denn Chriſti Hoheit iſt ganz unabhängig von dieſen, allerdings in manchem Betracht zufälligen Erzählungen, ſie wird durch ſie nicht erſt begründet, ſondern geht ihnen voraus; nicht *ſie* ſind nothwendig, um die Hoheit Chriſti zu erkennen, ſondern umgekehrt die Hoheit Chriſti — mit allen den Beſtimmungen, die wir ihr gegeben — iſt nothwendig, um dieſe Erzählungen, um die Evangelien zu begreifen. Das mögen die wohl bedenken, welche noch mit der mythiſchen Erklärung etwas ausrichten zu können meinen, die höchſtens gegenüber der Kleingläubigkeit und Kleinmüthigkeit mancher Theologen noch etwas bedeuten könnte.

Indeß, wie geſagt, nur *Erklärung* des Chriſtenthums verlangen wir, wir ſind weit entfernt von jeder dogmatiſchen Abſicht, es iſt uns um bloße Erklärung des Chriſtenthums als geſchichtlicher Erſcheinung zu thun. Inſofern müſſen wir jedem, dem unſere Erklärung nicht zuſagen ſollte, freiſtellen, eine andere aufzuſtellen. Nur eine wirkliche

Digitized by Google

Erklärung iſt unerläßlich. Denn das Chriſtenthum iſt einmal ein nicht hinwegzubringendes Factum, es iſt da, es muß, und zwar als hiſtoriſche Thatſache, begreiflich gemacht werden. Noch kenne ich aber keine Erklärung, die dieß auch nur von ferne geleiſtet hätte; denn bei kahlen Allgemeinheiten, wie etwa dieſe: die hiſtoriſche Bedeutung Chriſti beruhe darauf, daß einmal ein Individuum habe ſeyn müſſen, in welchem die Einheit Gottes und des Menſchen am wahrhafteſten erſchienen ſey, wollen wir uns nicht aufhalten.

Vielleicht ſollte ich mich aber auch in Bezug auf diejenigen äußern, welche überhaupt von keiner Erklärung wiſſen wollen und ſagen, man ſolle ſich an der Gnade Chriſti einfältig begnügen, ſie ſich zu Nutzen machen und im Uebrigen nicht weiter nachforſchen. Wenn dieſe für ihre Perſon ſich mit einem ſolchen ſubjektiven Chriſtenthum begnügt finden, ſo hat niemand ein Recht etwas gegen ſie zu ſagen. Höchſtens könnte man ſie an das erinnern, was der Apoſtel ſagt, daß in Chriſto alle Schätze der Erkenntniß verborgen ſind, unſtreitig doch nicht, daß ſie, wie bisher am meiſten von denen geſchehen, die aus der Frömmigkeit ein Geſchäft machen, ungehoben bleiben. Ferner ſollten ſolche wenigſtens nicht für andere maßgeben wollen, und bedenken, daß das Chriſtenthum auch für andere in der Welt iſt, die nun einmal ſo geartet ſind, daß ihnen Erkennen und Begreifen über alles geht und daß ſie — ſelbſt zu einer unbegriffenen Gnade kein Herz faſſen können, ferner, daß das Chriſtenthum nicht bloß von einzelnen erkannt ſeyn will, daß es Anſpruch auf allgemeine Anerkennung macht, die ihm nur auf dem Wege der Wiſſenſchaft zu Theil werden kann, denn wiſſenſchaftlich klare Einſicht allein iſt es, welche die verſchieden geartetſten Menſchen zuſammenbringt und vereinigt. Wir haben übrigens das Chriſtenthum bloß aus ſich ſelbſt erklärt, wie wir die Mythologie aus ſich ſelbſt erklärt haben. Das Chriſtenthum enthält, wie am Ende jede bedeutende Erſcheinung, ſelbſt den Schlüſſel ſeines Begreifens; dieſer liegt vorzüglich in den Fingerzeigen, die auf jene göttliche Oekonomie hindeuten, nach welcher zwiſchen den höchſten Urſachen zugleich ein Verhältniß der Succeſſion.

Digitized by Google

Iſt nun der wahre Inhalt des Chriſtenthums die Perſon Chriſti ſelbſt, ſo, ſcheint es, hätten wir das Chriſtenthum vollſtändig begriffen. Ein einziges der großen Ereigniſſe des Lebens Chriſti haben wir nicht berührt; das Unſichtbarwerden Chriſti, ſeine Erhebung von der Erde nach der Auferſtehung, die ſogenannte Himmelfahrt. Nun ſollten wir uns allerdings wohl auch über dieſe erklären. Dieß könnte auch geſchehen, aber weder könnten wir die dazu erforderlichen Anſichten vorausſetzen, noch auch ſie hier erſt entwickeln. Es wäre z. B. nöthig, die Materie von dem ſogenannten unendlichen Raum hier ebenſo zu behandeln und auseinanderzuſetzen, wie wir früher die Lehre von der unendlichen Zeit behandelt und in einem ganz neuen Licht dargeſtellt haben. Denn die Lehre vom Raum liegt wohl bis jetzt nicht weniger im Argen als die Lehre von der Zeit, und es beruht daher auch die Lehre von dem Weltſyſtem — nicht der formelle Theil deſſelben, der ſich auf die bloßen Bewegungen innerhalb unſers Planetenſyſtems bezieht, ſondern der mehr materielle Theil derſelben —, es beruht namentlich dieſe Erſtreckung des körperlich Ausgedehnten, dieſer räumlichen Spannung, in welcher ſich die Körper unſers Planetenſyſtems gegeneinander befinden, es beruht dieſe Erſtreckung ins ſinnlos Ungemeſſene, als ob ſie ſich von ſelbſt verſtünde — es beruht dieſe ganze Lehre auf Vorausſetzungen, die nichts weniger als eine ſtrenge Kritik aushalten möchten. Z. B. wenn an irgend einem Punkte des Weltganzen der Raum eine nothwendige Form der Exiſtenz, und alſo auch eine nothwendige Form der Anſchauung geworden iſt, ſo wird von dieſem Punkt aus, alſo relativ das ganze Weltſyſtem im Raum erſcheinen, aber es folgt nicht, daß darum das Ganze wirklich im Raum ſey, und Diſtanzen, die uns als räumliche erſcheinen, nicht auch bloß ideale Verhältniſſe und Differenzen ausdrücken können. Wenn es der Menſch iſt, der die außergöttliche, und alſo auch eine räumliche Welt geſetzt hat und immerwährend ſetzt, ſo iſt nicht zu denken, daß dieſe Wirkung anders als relativ ſich über das Syſtem hinaus, mit welchem er in Zuſammenhang ſteht, erſtrecken könne. Der Himmel iſt gerade das, wovon der Menſch durch ſeine jetzige Exiſtenz geſchieden iſt. Wenn man nun aber fragte,

Digitized by Google

warum dennoch nach allem Bisherigen anzunehmen sey, daß Gott an diesem eingeschränkten und untergeordneten Theil mehr gelegen sey, als an allem Uebrigen, das er wie nicht existent behandelt, so will ich darauf einfach wieder mit den Worten Christi antworten: daß im Himmel mehr Freude ist über Einen Sünder, der Buße thut, als über neun und neunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen. [1]

Für intelligente Zuhörer (und auf solche habe ich gerechnet) möchte also hiemit genug gesagt seyn.

Wäre nun also mit dem Bisherigen das Leben Christi umfaßt, so scheint mit dieser Entwicklung auch unsere ganze Aufgabe erfüllt. Aber außer der Person Christi haben wir auch das Werk Christi zu betrachten. Dieses Werk aber ist ein fortgehendes, bis in die fernste Zukunft der Zeiten hinausreichendes. Denn noch ist Christo nicht alles unterthan; wenn ihm aber alles unterthan seyn wird, sagt der Apostel in der schon erklärten Stelle, dann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles untergethan hat. Und ebenso wir selbst „sind noch nicht, was wir seyn werden". Nur die Freiheit, Macht und Möglichkeit ist uns durch Christum wiedergegeben, das göttliche Leben in uns herzustellen, Kinder Gottes zu seyn, indem wir nämlich Christum und in Christo den Geist anziehen; denn nur in dieser vollständigen Anziehung ist die wahre Wiedergeburt.

Die nächste Wirkung Christi war also nur die Möglichkeit, die er uns erworben, den Geist anzuziehen. Ohne sein Hinweggehen, wie er selbst sagt, würde der letzte und höchste Vermittler nicht kommen (παράκλητος heißt auch der Vermittler, weil der Geist in Bezug auf Christus ein ἄλλος παράκλητος genannt wird [2]), und nur erst wenn dieser, ist die ganze Gottheit in uns verwirklicht.

Auch hier zeigt sich das allgemeine Gesetz des Fortschreitens, das uns in unserer langen Untersuchung geleitet, daß das Frühere gehen,

[1] Man vergl. über die hier angedeutete Ansicht vom Weltsystem (welche das Kopernikanische System voraussetzt) die 18. Vorlesung der Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 490 ff. D. H.

[2] Joh. 16, 7. 14, 16.

Digitized by Google

d. i. Raum geben muß, damit das Folgende komme, und so, indem der Menſch bis zu Chriſti Erſcheinung lediglich von dem realen Princip auf der einen Seite und von der ebenfalls kosmiſchen oder außer Gott geſetzten, inſofern bloß natürlichen zweiten Potenz auf der andern Seite beherrſcht wird, war der Tod Chriſti, und da dieſer nur die Folge ſeiner Menſchwerdung, war die Menſchwerdung nur das Gehen jener vermittelnden Potenz, die ſich in die Menſchheit herabließ, nur um durch ihren Tod ſich als natürliche und damit alle Spannung aufzuheben und auf dieſe Art der dritten Potenz Raum zu geben, die nach Aufhebung aller Spannung ſelbſt auch nicht mehr kosmiſche Potenz (τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου), ſondern der heilige Geiſt, der Geiſt aus Gott iſt. Hier erſcheint in ihrer letzten und höchſten Geſtalt jene göttliche Oekonomie, die auf der Succeſſion von Perſönlichkeiten beruht. Jede folgende Perſon erklärt und verklärt die Worte der vorausgehenden, ſo Chriſtus, welcher den Vater, und der Geiſt, der Chriſtum verklärt: „Derſelbige wird mich verklären". Wegen dieſes Verhältniſſes konnte Chriſtus nur in Kraft des heiligen Geiſtes Menſch werden, und ebenſo nur in Kraft des heiligen Geiſtes ſterben, wie der Hebräerbrief (9, 14) im Gegenſatz zu der Reinigung im alten Teſtament ſagt: Wie viel mehr wird das Blut Chriſti, der ſich ſelbſt, ein untadelhaftes Opfer, Gott dargebracht durch den ewigen (Gloſſe iſt: heiligen) Geiſt unſer Gewiſſen reinigen von den todten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott. Noch war der heilige Geiſt nicht gekommen, ſagt Johannes, denn Chriſtus war noch nicht verklärt, was in ſeinem Tode geſchah, wie er ſelbſt ſagt, als Judas hinausgegangen war (Joh. 13, 31): Nun iſt des Menſchen Sohn verklärt, und wie auch alsbald nach ſeiner Verklärung die Verheißung des heiligen Geiſtes den Apoſteln erfüllt ward.

Die erſte, in die folgende Zeit ſich erſtreckende Wirkung Chriſti iſt alſo eben dieſe durch ihn vermittelte Ausgießung des heiligen Geiſtes. Da mit dieſer alle Spannung aufgehoben iſt, ſo kann nun erſt die Religion des Geiſtes und der Freiheit anfangen, nachdem der kosmiſchen Gewalt, der das menſchliche Bewußtſeyn bis jetzt unterworfen

Digitized by Google

war, wenigſtens die nothwendige und unüberwindliche, die ſie über das Menſchengeſchlecht ausübte, genommen iſt, wie im Brief an die Koloſſer (2, 15) geſagt iſt: Er hat ausgezogen, d. h. ihrer Rüſtung und Macht beraubt, die ἀρχάς und ἐξουσίας (die kosmiſchen Potenzen) und ſie zur Schau getragen öffentlich und einen Triumph aus ihnen gemacht. Gleichwie im Brief an die Epheſer (3, 10) geſagt iſt: Den ἀρχαῖς und ἐξουσίαις im Himmel (der Himmel iſt die Region der freien, allgemeinen, des Concreten befreiten Potenz) iſt kund geworden die wunderbare Weisheit Gottes und ſein von Anfang der Welt verborgen geweſenes Geheimniß. Er ſelbſt Chriſtus iſt zum Haupt, d. h. zum Herrn, erhöhet jeder ἀρχή und jeder ἐξουσία, wie in demſelben Brief (Eph. 1, 21) geſagt iſt: Denn Gott, der ihn auferwecket und zu ſeiner Rechten im Himmel ſetzte, hat ihn erhöhet über jede ἀρχή und ἐξουσία und δύναμις und κυριότης und über jeden Namen, der genannt werden mag nicht allein in dieſem (mit Chriſto zu Ende gehenden), ſondern auch im zukünftigen Aeon. Welche Gewalten alſo auch nach Chriſti Zeit ſich aufthun mögen, ſie ſind ihm unterworfen. Es kann gefragt werden, was unter den ἀρχαῖς, ἐξουσίαις u. ſ. w. zu verſtehen ſey. Sie ſehen ſelbſt, dieſe ἀρχαί ſind das, was wir Principien, die ἐξουσίαι das, was wir Potenzen genannt haben, hier ſind aber die Potenzen in ihrer Spannung, demnach als kosmiſche gemeint. Gegen dieſe hat Chriſtus die Menſchheit frei gemacht, denn in ihm, in ſeinem Tod durchbrach das Göttliche das Natürliche, das er zum Opfer brachte. Es iſt aber anzunehmen, daß unter den ἀρχαῖς oder ἐξουσίαις oder δυνάμεσι nicht bloß die drei Urprincipien verſtanden ſind. Denn gleichwie dieſe in der Natur ſich abſtufen, wie jedes Reich der Natur, ja am Ende jede Provinz eines ſolchen Reichs wieder ſeinen eignen, wenn gleich einem höheren unterworfenen, Herrſcher hat (in einem fortſchreitenden Proceß wechſelt von Moment zu Moment die Bedeutung der in demſelben wirkenden und wirkſamen Potenzen), ſo iſt auch in Bezug auf die Geſchichte des menſchlichen Bewußtſeyns durch die Spannung eine Unzahl ſolcher Herrſcher geſetzt, die an irgend einem Punkt oder in irgend einem Moment des Bewußt-

Digitized by Google

seyns sich geltend machen können. Die ἀρχαί und ἐξουσίαι sind also die Mächte, die sich für das Bewußtseyn wirklich erzeugt haben, und die Paulus ganz im Widerspruch mit den gewöhnlichen Erklärungen der Mythologie als reelle Mächte ansieht, die eine wirkliche Gewalt über das Bewußtseyn erlangt hatten. Aber auch nur in Freiheit gegen sie ist das menschliche Bewußtseyn gesetzt, nicht aber ist ihm die Möglichkeit genommen, sich, wenn auch unter andern Formen, wieder unter den Einfluß und das Joch dieser Mächte zu begeben; nur das Unüberwindliche ihrer Macht ist ihnen genommen, nicht aber ihr Daseyn aufgehoben, denn dieses wird erst geschehen, wenn Christus das Reich dem Vater übergeben wird, wo er dann auch, wie dort hinzugesetzt wird, abthun wird πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, d. h. wo alle außergöttliche Macht völlig aufhört. Das Evangelium aber ist das vollkommene Gesetz der Freiheit, wodurch das äußere Gesetz, die äußere Nothwendigkeit, der alles Bewußtseyn unterlag, aufgehoben ist. In Christo starb die ganze kosmische Religion. Denn sie beruhte allein auf der Spannung, in der er selbst nur ein exoterisches Princip und als natürliche Potenz war. Von da an, daß die Spannung aufgehoben, die Macht jeder kosmischen Potenz gebrochen war, die vermittelnde Potenz selbst als natürliche sich im Tode aufgehoben hatte, von da an fing das Heidenthum mit schnellen Schritten an zu verwelken und gleichsam abzusterben. Seit dieser Zeit hat das Heidenthum mehr und mehr aufgehört etwas Lebendiges zu seyn; es besteht nur noch als caput mortuum, als sich selbst unverständliches Residuum eines Processes, der nicht mehr existirt.

In Plutarchs Schrift de defectu oraculorum (c. 17) erzählt einer der Mitunterredner, er habe von seinem Lehrer Aemilianus gehört, was dieser von seinem Vater Epitherses erfahren. Dieser sey einst auf einem mit Fracht und vielen Reisenden beladenen Schiffe nach Italien gefahren; gegen Abend in der Nähe der echinadischen Inseln sey Windstille eingetreten, und das Schiff habe sich den zwei Paxen (Inseln des ionischen Meeres zwischen Leukadien und Corkyra) genähert; da, als die meisten gewacht, einige auch noch zu Nacht gegessen und getrunken haben, habe

Digitized by Google

ſich auf einmal von den Paxen her eine Stimme hören laſſen, die dem Thamus, dem Steuermann des Schiffes, gerufen; dieſer ſey ein Aegyptier geweſen und den wenigſten der Mitſchiffenden dem Namen nach bekannt. Dieſer habe zweimal geſchwiegen, das drittemal aber geantwortet. Darauf habe die unbekannte Stimme mit Macht gerufen: Wenn du in die Nähe von dem Palodes kommſt (was dieſes für ein Ort iſt, weiß man nicht), ſo verkünde, daß der große Pan geſtorben iſt. Zuerſt nun ſehen ſie alle erſchrocken und haben ſich untereinander beredet, was zu thun ſey. Thamus aber habe beſchloſſen, wenn er an dem bezeichneten Ort Windſtille finde, wolle er das Befohlene ausrichten. Da er nun wirklich Windſtille getroffen, habe er vom Hintertheil des Schiffs gegen das Land gewendet laut gerufen, wie ihm befohlen worden, daß der große Pan geſtorben ſey. Kaum aber ſey die Stimme am Land erſchollen, ſo ſey ein großes Seufzen nicht wie von Einem, ſondern von vielen dorther gehört worden, vermiſcht mit Ausdrücken des Erſtaunens. In Rom ſey dieß, weil die Zahl der Mitſegelnden ſo groß geweſen, augenblicklich bekannt geworden und auch zu den Ohren des Kaiſers Tiberius gekommen, der gleich nach dem Thamus geſchickt und ſich nach dem Pan erkundigt habe, der gemeint ſeyn könne. — Da dieſe Geſchichte zur Zeit des Tiberius vorgefallen ſeyn ſollte, ſo war es natürlich, ſie mit dem Tode Chriſti in Verbindung zu bringen, und unter dem großen Pan, der geſtorben ſey, wurde Chriſtus ſelbſt verſtanden. Doch iſt dieſe Deutung mehr erbaulich als der Sache gemäß. Will man der Geſchichte eine Bedeutung zugeſtehen, ſo iſt der große Pan, der geſtorben iſt, das blinde, kosmiſche Princip ſelbſt, das, ſeiner Natur nach ausſchließlich, während der ganzen Zeit des Heidenthums inſofern herrſchte, als es nicht in ſeinem Grunde aufgehoben war. Zur völligen Exſpiration wurde es allerdings erſt durch den Tod Chriſti gebracht. In Chriſto war auch der große Pan geſtorben. Der Tod Chriſti, indem er die Macht aller außergöttlichen kosmiſchen Gewalten als ſolche aufhob, war das gemeinſchaftliche Ende des Heidenthums und des Judenthums, welches, wie gezeigt, ebenfalls noch kosmiſchen Elementen unterworfen war.

Digitized by Google

Ganz entschieden betrachtet das Christenthum selbst sich als Erlösung von der blinden Macht des Heidenthums. Hier ist daher der Ort zu der Untersuchung, mit welcher unsere ganze bisherige Entwicklung sich erst völlig abschließt, der Ort zur Beantwortung der Frage: Wie sieht das Christenthum im Verhältniß zu sich jene blinde Macht, jenes Princip des Heidenthums an?

So allgemein sich nun die Schrift öfters über dasselbe ausdrückt, so ist doch nicht zu leugnen, daß an andern Stellen bestimmter und persönlicher gesprochen ist, wofür ich jetzt nur anführen will, was Paulus zu den Ephesern (2, 2) sagt: Ihr habt erst gewandelt nach dem Aeon (d. h. nach dem innern bewegenden Princip) dieser Welt und nach dem Fürsten, der in der Luft herrscht (womit eine astrale, kosmische Gewalt angedeutet ist). Dieser Fürst der Finsterniß wird anderwärts noch bestimmter der Satan genannt. Satan wird angesehen als das Haupt alles Bösen und ganz insbesondere des Heidenthums. Dieß ist denn auch die streng orthodoxe Erklärung der Mythologie, von der wir nun sehen müssen, wie sie sich zu unserer Erklärung verhält. Zugleich aber ist die Rolle, die im N. T. dem Satan überhaupt zugeschrieben wird, eine so bedeutende, er wird so ganz als besonderer Gegensatz Christi betrachtet, daß wir nicht umhin können, dieser großen Macht näher zu treten und die Bedeutung derselben zu untersuchen.

Unsere Untersuchung zerfällt in einen kritischen und in einen positiven Theil.

Die ältere, zu einer gewissen Zeit allgemein angenommene Vorstellung über Ursprung des Heidenthums und Entstehung der Mythologie ist, daß das Menschengeschlecht durch Eingebung des Satans von dem wahren Gott abgezogen, mit den Vorstellungen falscher Götter erfüllt, und ihnen, die von Natur keine Götter waren, zu dienen verleitet oder gezwungen worden. Es fragt sich nun: wie verhält sich diese Ansicht zu der von uns aufgestellten Erklärung? Es ist gleich einzusehen, daß von einer Seite beide übereinstimmen. Denn was durch unsere Theorie hauptsächlich widersprochen worden, daß die Mythologie eine menschliche Erfindung oder ein bloß zufälliger Irrthum sey, eben

das widerſpricht auch jene Anſicht. Indem ſie das ganze Heidenthum von einer Eingebung des Satans ableitet, ſtimmt ſie mit unſerer Erklärung inſoweit überein, als ſie eine reelle, eine von der Freiheit des Menſchen unabhängige, ja eine dieſe Freiheit ſelbſt gefangennehmende Macht in den Vorſtellungen der Mythologie und des Heidenthums anerkennt. So weit alſo, inwiefern ſie die Mythologie von einer reellen Urſache herleitet, die Uebereinſtimmung. Von der andern Seite nun aber, was denkt ſich die orthodoxe Vorſtellung unter dem Satan, inwiefern ſie ihn zum letzten Urheber des Heidenthums macht? Sie denkt ſich dieſen Satan als einen zwar mächtigen, aber doch keineswegs unbeſchränkten individuellen, erſchaffenen Geiſt, als einen urſprünglich guten Engel, der aus Hochmuth ſich über Gott erheben wollen, ſich ihm widerſetzt habe, hierauf — von Gott ausgeſtoßen und ſeiner eignen Verkehrtheit überlaſſen — nun, wie Abtrünnige zu thun pflegen, alles aufgeboten habe, um auch andere, beſonders die Menſchheit von Gott abzuziehen und ſie von ſich abhängig zu machen.

Für eine ſolche Vorſtellung des Satans nun, wie Sie wohl ſehen, liegt in unſerer bisherigen Entwicklung durchaus keine Begründung. Es entſteht alſo die Frage, ob für dieſe Vorſtellung ſonſt oder anderwärts eine Begründung vorhanden ſey. Es iſt mir nun zwar nicht unbekannt, daß in unſerer Zeit eine neue Art von ſehr eifrigen advocatis diaboli aufgeſtanden iſt, die die gewöhnliche Vorſtellung des Satans mit Begierde ergriffen und geltend zu machen geſucht haben. Für ſolche, die in der Wiſſenſchaft auf Abenteuer ausgehen, läßt ſich auch nicht leicht eine vortheilhaftere Gelegenheit finden als jene Vorſtellung. Ehe man jedoch dieſer Anſicht mit philoſophiſchen Mitteln zu Hülfe kommen will, fragt ſich immer, ob ſie hiſtoriſch, ob ſie auch nur in der Quelle, von der man ſie herleitet, begründet ſey. Zu Abſchneidung alles Mißverſtändniſſes will ich zum voraus bemerken, daß unſere etwaigen Zweifel an der Richtigkeit der gewöhnlichen Vorſtellung auf keinen Fall die Abſicht haben, weder die Realität jener Idee überhaupt zu beſtreiten, noch auch der Würde des Satans ſelbſt etwas zu entziehen; es könnte im Gegentheil ſeyn, daß wir dem Satan eine noch

Digitized by Google

höhere Realität und eine noch höhere Bedeutung zuſchrieben, und daß wir die gewöhnliche Vorſtellung gerade darum verwürfen, weil ſie dieſe höhere Bedeutung nicht erkennt, an die Stelle der wahren eine dürftige, kleinliche ſetzt. Doch ich gehe zur Sache und bemerke nochmals: es iſt von der Vorſtellung die Rede, nach welcher der Satan ein individueller, erſchaffener Geiſt iſt, der zuerſt von Gott abgefallen, hernach auch andere Geiſter und zuletzt den Menſchen mit in dieſen Abfall gezogen.

Vor allem und erſtens habe ich zu erinnern, daß in dem Namen „Satan" ſchlechthin nichts ſpeciell Bezeichnendes liegt, daß er vielmehr von möglichſt allgemeiner Bedeutung iſt. Der Name iſt bekanntlich aus dem Hebräiſchen, wo er eben nur Widerſacher im Allgemeinen bedeutet. Mit dem Artikel הַשָּׂטָן bedeutet er freilich einen beſtimmten Widerſacher, den Widerſacher *κατ' ἐξοχήν*. Darin liegt nun allerdings die Andeutung einer Perſönlichkeit, oder, wie ich allgemeiner mich ausdrücken möchte, die Andeutung eines Geiſtes, nicht aber nothwendig, daß dieſer Geiſt ein individuell erſchaffener, auch in ſeiner Art endlicher iſt. Griechiſch würde הַשָּׂטָן vollkommen richtig überſetzt durch *ὁ ἀντικείμενος*. Ganz allgemein wird auch das Verbum satan gebraucht; z. B. in der Erzählung vom Bileam, dem der Engel des Herrn ſich in den Weg ſtellt, ihm zu widerſtehen, ihn aufzuhalten, da wird im Hebräiſchen das Verbum satan gebraucht, welches demnach nichts bedeutet als: aufhalten, einer Bewegung ſich entgegen oder ihr in den Weg ſtellen. Das hebräiſche Subſtantiv iſt im Griechiſchen durch *διάβολος* überſetzt worden von *διαβάλλειν*, was auch nichts anderes heißt als: interjicere se ad obsistendum, woraus unſer deutſches Teufel entſtanden. Das griechiſche Wort wird aber urſprünglich auch ganz allgemein und ſogar abstracte gebraucht, von jedem contrario, von allem, wodurch jemand geirrt wird. So im erſten Kapitel des erſten Buchs der Makkabäer wird von Antiochus Epiphanes erzählt: er befeſtigte die Burg Davids mit ſtarken Mauern und Thürmen und legte viel heidniſches Volk darein. Darauf wird von dieſer Befeſtigung geſagt: *καὶ ἐγένετο εἰς ἔνεδρον τῷ ἁγιάσματι*, ſie wurde zu einem Hinterhalt für den Tempel, d. h. zu einem Ort,

Digitized by Google

von dem aus man den Tempel beobachten und auf die Aus- und Eingehenden ausfallen konnte; *καὶ*, heißt es nun weiter, *ἐγένετο εἰς διάβολον πονηρὸν τῷ Ἰσραὴλ διαπαντός*, d. h. sie wurde zu einem bösen Diabolos für Israel auf ewige Zeiten, etwas, das Israel im Weg war, es in hohem Grad hinderte oder irrte für ewige Zeiten. So allgemein wird also das Wort *διάβολος*, und sogar von einer Sache gebraucht. — So viel von dem Wort.

Eine zweite Bemerkung, die ich gleich auf diese will folgen lassen, ist, daß in der That weder im A. T. noch im N. T. eine Stelle zu finden ist, wo gesagt wäre, daß der Teufel erschaffen worden, ein erschaffener Geist sey. Ich bitte Sie wohl zu bemerken, ich sage: ein erschaffener Geist. Denn daß er ein erst im Laufe der Dinge gewordener sey, dieß wird damit nicht ausgeschlossen, daß er kein erschaffener ist. Daß er ein erschaffener Geist sey, wird, wo ich mich darnach umgesehen, bloß aus dem allgemeinen Grundsatz geschlossen, daß alles, was außer Gott wirklich sey, bloß ein Geschöpf, ein von Gott Erschaffenes seyn könne. Dieß mochte in Bezug auf eine frühere Philosophie ganz richtig seyn, die sich ein Außergöttliches nicht anders denken konnte. Eine spätere Philosophie könnte aber diesen Grundsatz leicht nicht ebenso allgemein und so nothwendig finden. Wir haben früher mit Gründen, die ich für unwiderleglich halte, gezeigt, daß Christus in jenem mittleren Zustand außer Gott war, ohne ein Geschöpf zu seyn. Der Satan wird aber vorzugsweise als der Widersacher Christi gedacht, wie hinwiederum von Christus gesagt ist: *εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*, dazu ist der Sohn Gottes offenbar geworden, daß er die Werke des Widersachers auflöse (als ein wahrer *Λύσιος*, das bekannte Prädicat des Dionysos) — ich kann nicht umhin, dabei zu bemerken, daß Plutarch[1], indem er den persischen Dualismus darstellt, sagt, die Magier behaupten, 3000 Jahre lang herrsche der eine Gott, 3000 der andere, der die Werke des ersten auflöse: *τὰ τοῦ ἑτέρου ἀναλύων*. Ich führe dieß nur als analoge, keineswegs aber als gleiche

[1] De Iside et Osiride c. 47.

Digitized by Google

Vorſtellung an. Wenn nun Chriſtus in jenem Gegenſatz nicht ein Geſchöpf iſt, ſollte das ihm Entgegenſtehende ein Geſchöpf, und nicht vielmehr etwas Außer- und Uebergeſchöpfliches ſeyn, da es dann erſt zu einer wahren Macht würde, wegen deren es der Mühe werth geweſen wäre, ſo Großes und Außerordentliches zu thun und zu erleiden, als Chriſtus gethan und erlitten hat. Wir müſſen offenbar einen würdigeren Gegenſatz für Chriſtum haben? Chriſtus und Satan beziehen ſich ſo aufeinander, daß die Bogomilen ſogar den Satan den älteren Bruder Chriſti nannten [1]. Wenn nun aber von der einen Seite nirgends nachzuweiſen iſt, daß oder wann der Satan erſchaffen worden, und auch eine philoſophiſche Nothwendigkeit nicht beſteht, ihn gerade als Geſchöpf zu denken, ſo iſt es freilich von der andern Seite dem alt- und neuteſtamentlichen Begriff, ja der Offenbarung ſchlechterdings entgegen, ein eigentlich böſes Princip anzunehmen. Ein böſes Princip wäre nämlich ein von Natur böſes, ein von Natur, alſo auch urſprünglich Gott entgegengeſetztes, dergleichen von den Manichäern angenommen wird und, wenigſtens nach der gewöhnlichen Erklärung, auch in dem perſiſchen Syſtem behauptet wurde. Ein böſes Princip wäre nothwendig ein Gott gleich ewiges (Deo coaeternum). Dem widerſpricht nun das A. und N. T. aufs entſchiedenſte. Alſo der Satan kann ebenſowenig ein böſes Princip ſeyn, als er nach dem bisher Gezeigten ein eigentliches Geſchöpf zu ſeyn ſcheint. Die wahre Vorſtellung des Satans wird alſo in der Mitte liegen zwiſchen dieſen beiden Beſtimmungen.

Ich ſtelle nun als dritte Bemerkung auf, daß, wenn nirgends ein Ausſpruch zu finden iſt, aus dem ſich die bloß geſchöpfliche Eigenſchaft des Satans erweiſen ließe, daß dagegen in der Schrift von dem Satan auf eine Weiſe und mit Prädicaten geſprochen wird, die ſich mit einer bloß geſchöpflichen Natur durchaus nicht vertragen. Ich will a) nicht anführen, daß häufig von dem Satan und ſeinen Engeln geſprochen wird, freilich auch von Engeln Michaels, aber in einem poetiſchen Buch [2], vielleicht bloß des poetiſchen Parallelismus wegen. Aber dem

[1] Euthymii Zigabeni Panoplia. Cap. XXIII, §. 7.
[2] Offenb. 12, 7.

Digitized by Google

Satan wird ein Reich zugeſchrieben gerade wie Chriſto, und zwar beherrſcht er ein dem Reich Chriſti entgegengeſetztes und widerſtehendes Reich. Auch hier wird er alſo gewiſſermaßen auf gleiche Linie mit Chriſto, wenngleich als der Widerſacher, geſtellt, als der, deſſen Reich und deſſen Werke zu zerſtören Chriſtus gekommen iſt. War die Gewalt des Satans eine geſchöpfliche, ſo war es, dürfte man wohl ſagen, in keinem Verhältniß damit, daß Chriſtus, der eine entſchieden übergeſchöpfliche Natur iſt, ſich ſelbſt den Leiden unterwarf, ihn zu beſiegen. Gegen einen bloß erſchaffenen Geiſt ſcheint es, hätte es noch andere Mittel gegeben. Ueberhaupt kann ich die ganze Vorſtellung, daß ein ſolcher Geiſt aus Ueberhebung und Hochmuth Gott untreu und widerſpenſtig geworden, mit der übrigen Erhabenheit des Satans nicht übereinſtimmend finden. Milton und Klopſtock haben ſich alle Mühe gegeben, dem Satan nach der gewöhnlichen Vorſtellung eine gewiſſe Erhabenheit zu geben, aber ſelbſt der claſſiſch gebildete Milton hat es nicht vermocht.

Auch durch andere Ausdrücke b) wird dem Satan eine Erhabenheit beigelegt, die ſich mit einer ſolchen Vorſtellung nicht reimen läßt. Er heißt: *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, der Fürſt dieſer Welt. Chriſtus ſelbſt nennt ihn ſo. Der Apoſtel Paulus geht noch weiter. Ihm iſt (2 Kor. 4, 4) der Satan *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, der Gott dieſer Welt. Wie groß auch immer die Macht des Satans in dieſer Welt gedacht werde, der Gott dieſer Welt könnte doch niemals ein individueller und concreter Geiſt genannt werden. Ebenſowenig könnte es von einem ſolchen heißen, daß er die Macht oder Gewalt des Todes habe, wie im Brief an die Hebräer ſteht (2, 14): Chriſtus iſt des Fleiſches und Blutes der Kinder theilhaftig geworden, auf daß er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hat, d. i. dem Satan: *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστι τὸν διάβολον*. Dieſes *τὸ κράτος τοῦ θανάτου ἔχειν* von einem bloßen Geſchöpf zu ſagen, widerſtritte allen Begriffen. Dagegen, denke ich, wird jeder zugeben, daß wenn z. B. unter dem Satan jener durch Schuld des Menſchen in der Schöpfung wieder erregte Wille gedacht würde, der in ſeiner

Digitized by Google

Ueberwindung und Unterwerfung unter einen Höheren die Grundlage der Schöpfung und des menſchlichen Bewußtſeyns iſt, der aber eben darum, wenn er aufs neue in ſeiner Schrankenloſigkeit hervortritt, die Schöpfung und das menſchliche Bewußtſeyn wieder aufzuheben droht, — jeder, ſage ich, wird mir zugeben, daß, wenn unter dem Satan dieſer Wille zu verſtehen wäre, von deſſen Daſeyn, von deſſen höchſt reellen Wirkungen, ja von deſſen Macht über das menſchliche Bewußtſeyn uns zu überzeugen, wir durch die ganze frühere Entwicklung und insbeſondere durch die Erklärung der Mythologie hinlänglich Gelegenheit gehabt haben, jeder, ſage ich, wird geſtehen, daß wenn unter Satan dieſer Wille — jeder Wille aber = Geiſt, alſo dieſer Geiſt — zu verſtehen wäre, daß alsdann jene Ausdrücke nicht zu ſtark und dem Gegenſtand vollkommen angemeſſen ſeyn würden. Die Sprache Chriſti ſelbſt und des N. T. überhaupt aber iſt von übertriebenen Ausdrücken fern, und, wie jeder, der die Sachen ſelbſt verſteht, bekennen muß, überall dem Gegenſtande und zwar auf das zarteſte angemeſſen.

Aber es ſind nicht bloß einzelne Ausdrücke, durch welche Satan höher geſtellt wird, ſondern es wird ihm (dieß iſt nämlich ein drittes Argument), es wird ihm zum Theil auch ein Verhältniß zu Gott und in dieſem eine Funktion zugeſchrieben, die ſich mit der gewöhnlichen Vorſtellung durchaus nicht verträgt. Wenn gleich nämlich in einem großen Theil des N. T. Satan als vorzüglicher Urheber des Böſen und inſoferne als Feind Gottes beſchrieben wird, ſo erſcheint er doch anderwärts als ein zur göttlichen Oekonomie ſelbſt gehöriges, und inſofern von Gott anerkanntes Princip (denn wenn er nicht ein concreter, individueller Geiſt iſt, ſo darf er immer als ein Princip ausgeſprochen werden; nur dagegen, daß er als ein an ſich, d. h. auch vor und außer der Schöpfung und demnach original- und demnach ewig-böſes Princip angeſehen werde, dagegen haben wir uns verwahrt), er erſcheint, ſage ich, als ein ſelbſt zur göttlichen Oekonomie gehöriges und inſofern von Gott anerkanntes Princip. So namentlich in jener dem Buch Hiob vorausgeſchickten Erzählung, die eben darum von jeher den Erklärern viele Mühe macht. Wenn man aber den geſchichtlichen Sinn einer Idee

Digitized by Google

eruiren will, muß man alles zuſammennehmen und darf nichts ausſchließen. Dort nämlich treten eines Tages die בְּנֵי אֱלֹהִים, Söhne Gottes vor den Jehovah, und unter dieſen auch Satan, und Jehovah redet ihn an und fragt, wo er herkomme. Satan antwortet: ich habe die Erde durchſtreift. Hierauf fragt Jehovah: Haſt du nicht meinen Knecht Hiob bemerkt, denn es iſt ſeines Gleichen nicht auf der Erde, ſchlecht und recht, gottesfürchtig und meidet das Böſe? — Dagegen nun Satan: Meineſt du, Herr, daß Hiob umſonſt Gott fürchtet? Haſt du doch ihn, ſein Haus und alles, was er hat, rings verwahret, und die Arbeit ſeiner Hände geſegnet und ſein Gut ausgebreitet. Aber recke einmal deine Hand aus und taſte an alles was er hat, was gilts, er wird dir ins Angeſicht abſagen. Und was geſchieht? Der Herr antwortet dem Satan: Siehe, alles was er hat ſey in deiner Hand, nur an ihn ſelbſt lege deine Hand nicht. Und Satan geht aus und bringt über den gerechten Hiob alles Leid, nicht nur Verluſt ſeines Viehs und aller ſeiner Habe, ſondern aller ſeiner Kinder. In der Folge, da Satan beſchämt zugeſtehen muß, daß Hiob derſelbe geblieben, hört er nicht auf ſeine Geſinnung in Zweifel zu ziehen, indem er zu Jehovah ſagt: Ein Mann läßt alles für ſein Leben, aber recke deine Hand aus und gehe ihm an ſein Fleiſch und Gebein, was gilts, er wird dich verlaſſen. Und der Herr ſpricht wieder zu Satan: Gehe hin, es ſey in deiner Hand, nur ſeines Lebens ſchone. Wie erſcheint nun hier Satan? Als eine Macht, welche geneigt iſt, die Geſinnung des Menſchen in Zweifel und alſo auf die Probe zu ſtellen, als eine Macht alſo, die gleichſam nothwendig iſt, damit das Ungewiſſe gewiß werde, das Unentſchiedene ſich entſcheide, die Geſinnung ſich bewähre. Sie ſehen, wie tief, ja bis in die erſten Anfänge, hier die Idee des Satan zurückgeht, indem er die Macht iſt, die, ohne ſelbſt böſe zu ſeyn, dennoch das verborgene Böſe hervor- und an den Tag bringt, damit es nicht unter dem Guten verborgen bleibe, die eben darum auch an dem hervor- oder an den Tag gebrachten Böſen ſich erfreut, weil es die Beſtätigung ihres Zweifels, und weil durch deſſen Offenbarwerden ihre Abſicht erreicht iſt. Selbſt neidiſch kann dieſe Macht genannt werden, wie Ariſtoteles

Digitized by Google

von der Nemesis selbst sagt, daß sie unwillig sey, d. h. neidisch, über das Glück des unverdient Glücklichen. Alle jene finistern Wesen, die Hesiodos von der schädlichen Nacht geboren werden läßt, den Θάνατος (den Tod), den Μῶμος (den allgemeinen Tadler, als solchen stellt sich ja Satan hier im Buch Hiob dar), den Zank, und besonders die Ate, die Unheilsgöttin, die gedacht wird als Urheberin alles übereilten, blinden, besinnungslosen Handelns und des daraus entspringenden Unheils — alle diese finistern Wesen scheinen in der Idee des Satan zusammenzutreffen und ihm, ohne daß er selbst ein eigentliches Geschöpf ist, eine hohe Stelle und Funktion in der Schöpfung anzuweisen. Denn wenn es im Lauf des schon geordneten menschlichen Lebens seine Rolle ist, wie hier in Bezug auf Hiob, der Verdächtiger, in-Zweifel-Steller jeglicher Gesinnung zu seyn, sollte in der Verleitung des ersten Menschen, die ihm ebenfalls zugeschrieben wird, sein Geschäft ein anderes gewesen seyn? Sollte er nicht auch dort — nicht eigentlich als selbst böses, wohl aber als das Böse ahndendes und an dessen Hervorziehung sich erfreuendes Wesen gewirkt haben? Sollte er nicht auch dort, wie hier bei Hiob, insofern Werkzeug Gottes selbst gewesen seyn, als Gott selbst will, daß nichts verborgen bleibe? Dieß sind nur vorläufige Fragen, aber die meines Erachtens hinlänglich sind zu zeigen, daß die ursprüngliche Idee des Satans eine ganz andere ist, als welche die spätere Zeit aus ihm gemacht hat. Es ist übrigens ganz natürlich und wohlbegreiflich, daß gegen das Ende des Kampfs, und wo der Kampf jenem Princip eigentlich ans Leben geht, daß Satan dort immer mehr als selbst böses, dem Guten widerstehendes empfunden werde, ohne daß darauf ein allgemeiner Begriff des Satan gegründet werden könnte. Auch Er ist ein geschichtliches Wesen, d. h. ein solches, dessen Verhältniß in verschiedenen Zeiten ein verschiedenes seyn kann. Alle Irrthümer und Hindernisse der wahren Einsicht in der Wissenschaft, und so besonders auch in der Theologie, kommen davon her, daß, was nur für einen bestimmten Moment Wahrheit hat, zu einem allgemeinen Begriff erhoben oder ausgedehnt wird. Die Persönlichkeiten in jener höheren Geschichte, mit der wir uns hier beschäftigen, sind nicht stillstehende, unbewegliche,

Digitized by Google

alſo iſt auch ihr Begriff ſelbſt ein beweglicher, und ſo auch Satan — der Urheber des Widerſpruchs, der allgemeine Veruneiniger —, durch den zuerſt der Tod, die Zwietracht und das Böſe ſelbſt in die Welt kam — Satan iſt ein anderer in ſeinem Anfang, ein anderer in ſeinem Ende. — Doch muß ich bemerken, daß gleichwie das Ende ſich ſtets des Anfangs wieder erinnert, daß, gerade das letzte Buch des N. T., die Apokalypſe, jene Vorſtellung des Satan als Verdächtigers, als in-Zweifel-Stellers, als Anklägers noch einmal zurückruft. Dort heißt es nämlich (12, 9): Der große Drache, die alte Schlange wurde ausgeworfen vom Himmel (wo er bei Hiob noch erſcheint) und geworfen auf die Erde und ſeine Engel mit ihm. Darauf ruft eine große Stimme im Himmel: Jetzt iſt das Heil und die Kraft und das Reich Gottes und die Macht ſeines Chriſtus geworden, denn der Verkläger unſerer Brüder iſt hinausgeworfen, der ſie verklaget hat Tag und Nacht vor Gott. (Dieß hängt zuſammen mit dem, was ich früher gelegenheitlich der Rechtfertigung geſagt habe. Es iſt etwas im Menſchen, das ihm immer ſagt, daß ſein ganzes Leben in Gottes Augen mißfällig ſey, was er auch thue, das ihn beſtändig bei Gott verklagt). Der einen andern bei einem dritten verklagt, ſucht ihn mit dieſem zu veruneinigen. Satan iſt der beſtändige Veruneiniger des Menſchen mit Gott; jenes erregte Princip iſt gleichſam der fortwährende Ankläger des Menſchen bei Gott, der Gott unabläſſig an die Schuld des Menſchen erinnert. In jener Zeit, von welcher die Apokalypſe ſpricht, iſt dieſes Princip von Chriſto durchbrochen und zunichte gemacht, darum hebt nun das Reich Gottes und Chriſti an, der Antheil, den der Verkläger bis jetzt an dem Zuſtand der Welt und der Dinge hatte, iſt ihm genommen, die Welt iſt rein Gottes und ſeines Geſalbten, d. h. Gott hat nun alle Gewalt in Gemeinſchaft mit ſeinem Geſalbten. Alſo bis zu jenem letzten Ende, wo Chriſtus aufheben wird alle Herrſchaft und Gewalt, wo alle ſeine Feinde unter ſeine Füße gelegt ſind, bis dorthin iſt der Satan ein zur göttlichen Oekonomie ſelbſt gehöriges Princip, dem gegeben iſt, den Widerſpruch, den Fluch, das Zerwürfniß, die Uneinigkeit zu erhalten, damit um ſo herrlicher ſey der Sieg und der endliche Triumph, in

Digitized by Google

welchen die von dem Geiſt des Widerſpruchs fortwährend in Zweifel geſtellte Sache Gottes hinausgeführt iſt. Dann, wenn aller Zweifel aufgehoben, die Sache Gottes klar, offenbar und entſchieden iſt, dann hat der Satan ſein Werk gethan, ſeine Miſſion und mit ihr ſeine Macht hat ein Ende. Bis dahin aber iſt er eine große Macht, und die ſelbſt zur endlichen Verherrlichung Gottes nothwendig iſt, die eben darum nicht verläſtert, nicht verachtet werden darf, wie der Apoſtel Petrus ausdrücklich lehrt.

Ich habe ſchon bemerkt, es ſey natürlich, daß gegen das Ende des Kampfes das widerſtrebende Princip immer mehr als das böſe erſcheine. So iſt der Satan beinahe durchaus (nur als böſe) in den Schriften der Apoſtel Paulus und Johannes betrachtet, die auch in dieſem Betracht auf gleicher Linie ſtehen. Aber neben dieſer Anſicht tritt in andern Schriften aus dem apoſtoliſchen Zeitalter noch die ältere, ebenſo wahre Vorſtellung hervor, nach welcher der Satan eine Macht iſt, welche zu verachten oder zu läſtern, man erzittern, deren Kriſis oder Gericht Gott allein vorbehalten ſeyn ſolle. Solche zwar nicht gerade ſich widerſprechende, aber doch contraſtirende Aeußerungen können nur dem Verwunderung erregen, der nicht zum voraus bedacht hat, daß der Begriff des Satans ſchon zufolge der Natur des Princips, von welchem er zuletzt ſich herſchreibt (vom Princip des ſeyn und nicht ſeyn Könnenden, des ſeiner Natur nach Amphiboliſchen und Doppelſinnigen), von allen möglichen der am meiſten dialektiſche iſt. Die Freiheit von aller kosmiſchen Gewalt, die Lehre von der völligen Beſiegung Satans durch Chriſtus wurde beſonders von dem Apoſtel Paulus verkündet; dieſe Lehre mag, wie manches andere Evangelium der Freiheit, ſchwachen Seelen verderblich geworden ſeyn, zum geſetzloſen Leben ſie verleitet haben, wie aus dem zweiten Brief Petri zu erſehen, wo von ſolchen ſchwachen Seelen[1] geſagt iſt: Wenn ſie den Befleckungen der Welt (der kosmiſchen Mächte) durch die Erkenntniß des Herrn und Befreiers Jeſu Chriſti entflohen ſind, aber wieder in dieſe verwickelt werden, ſo iſt mit ihnen das Letzte ärger geworden als das Erſte. Von eben dieſen ſagt derſelbe

[1] *Ψυχαὶ ἀστήρικτοι.* 2 Petr. 2, 14 (coll. 3, 16) und 20.

Digitized by Google

zweite Brief Petri (2, 10), daß sie sich nicht scheuen, die Majestäten, die Herrlichkeiten zu höhnen, die man nicht verachten kann, ohne eben dadurch noch tiefer, nämlich in die materiellen Lüste, zu versinken[1], und welche selbst die Engel nicht zu lästern wagen, Gott das Urtheil überlassend (woraus zu ersehen, daß jene Majestäten widergöttliche Mächte sind). Aber das Bedeutendste ist, was von eben diesen gesagt ist, daß sie die Herrlichkeit (Herrlichkeit schlechthin — ohne weitern Beisatz —) verachten — κυριότητος καταφρονοῦντες. Was ist diese κυριότης? Die Ausleger wagen hier nicht, das Rechte zu sehen. Die κυριότης ist nichts anderes als der Satan selbst. Er ist die κυριότης, weil er das Princip ist, auf welchem die Herrlichkeit, das Herrseyn Gottes, beruht. Er heißt die Herrlichkeit, wie auch ein Besitzthum, vermöge dessen einer ein Herr ist, eine Seigneurie oder eine Herrlichkeit genannt wird. Das Herrseyn Gottes beruht eben auf dem B, das er Herr ist zu setzen und nicht zu setzen. Der Satan ist das durch den göttlichen Unwillen gesetzte B, er ist die große Macht Gottes in der gefallenen Welt, die selbst eine so hohe Macht als Michael ist nicht zu lästern und zu verdammen wagt, deren Gericht sich Gott allein vorbehalten hat, ganz übereinstimmend damit, daß dieses Princip das eigentliche Mysterium Gottes ist, welches er setzen und aufheben kann, das keine Creatur wagen darf anzutasten.

[1] Ganz dasselbe sagt der Verfasser des Briefs Judä (V. 8), und stellt ihnen das Beispiel des Erzengels Michael entgegen, der, da er mit dem Widersacher (dem διάβολος) stritt über den Leichnam Mosis, nicht wagte, eine Lästerung gegen ihn auszustoßen, sondern nur sagte: Der Herr strafe dich.

Es ist viel über diesen Streit, der zwischen Satan und dem Erzengel über den Leichnam Mosis sich erhoben, conjekturirt worden. Vielleicht ergibt sich auf folgende Art etwas Bestimmteres und Einleuchtenderes darüber. Satan ist Urheber und daher überall auch Repräsentant des Heidenthums. Der Erzengel Michael (NB. der einzige Erzengel) steht dagegen in der unmittelbarsten Beziehung auf den Messias und ist der Fürst des Volkes Israel, obgleich die Israeliten eigentlich nicht (wie nach jüdischer Vorstellung die übrigen 70 Völker) einer δύναμις oder ἐξουσία übergeben sind, sondern dem Herrn allein. Michael ist aber nur darum der Fürst Israels, weil er statt des Messias ist, dieses wahren Königs, den Israel erwartet, wie ihn denn selbst in Bezug auf die letzte Zukunft Christi, auf die Zukunft zum Gericht, der Apostel Paulus in eben dieses

Digitized by Google

In dieſer Vorſchrift, der Satan ſolle nicht geläſtert werden, liegt zugleich die Andeutung, daß er nicht ein unbedingt böſes, ſondern ein zu der göttlichen Weltregierung ſelbſt nothwendiges Princip ſey. Dieß war auch durchaus jüdiſche Vorſtellung. Schöttgen, welcher aus jüdiſchen Büchern Erläuterungen zu den chriſtlichen geſammelt, führt aus dem Sohar die Worte an: Non licet homini, ignominiose conviciari genus adversum (ſo wird das Geſchlecht der böſen Geiſter genannt). Im Buch Sirach wird derjenige ein Irreligiöſer genannt, der dem Satan fluche; es wird geſagt, daß ein ſolcher ſeiner eignen Seele fluche [1]. Nach beſtimmten Ausſprüchen iſt alſo in dem Satan noch eine Art von göttlicher Majeſtät (eine κυριότης) zu erkennen. Von einem bloßen Geſchöpf konnte dieß nie geſagt werden.

Haben wir uns nun erſt von dieſer Würde des Satan überzeugt, ſo wird uns — und dieß mögen Sie als vierte Bemerkung zu den bisherigen hinzufügen — zufolge dieſer Anſicht auch die nach der gewöhnlichen

Verhältniß zu Chriſtus ſetzt, wenn er ſagt (1 Theſſ. 4, 16): Chriſtus wird kommen mit der Stimme des Erzengels, der alſo hier offenbar als ihm vorausgehend, als ihn (den kommenden) ankündigend gedacht wird. Dieß vorausgeſetzt nun, wird es deutlicher ſeyn, was jener Streit, der ſich über den Leichnam Moſis zwiſchen Satan und Michael erhoben, bedeutet. Denn das Geſetz Moſis enthält, wie wir geſehen haben, ſelbſt noch kosmiſche, heidniſche Elemente; inſofern konnte ihn der Fürſt der Welt anſprechen. Von der andern Seite aber ſind dieſe kosmiſchen Elemente hier nur Vorbilder, Vorzeichen, Schatten des Zukünftigen, des Meſſias, und ſo ſind ſie durch den Meſſias ſelbſt geheiligt. Inſofern nimmt Michael als Repräſentant des Meſſias (des Chriſtenthums) ſich ſeiner an. Das moſaiſche Geſetz ſteht zwiſchen Heidenthum und Judenthum. (Einige haben ziemlich proſaiſch unter dem σῶμα Μωυσέως nicht die Leiche Moſis, ſondern ſein Geſetzbuch verſtanden; ſprachgemäß könnte dieß etwa zugeſtanden werden; der Sinn bleibt derſelbe). Dieſer Streit ſtellt nur denſelben Streit vor, der durch die gnoſtiſchen Sekten erhoben wurde, die behaupteten, das Geſetz Moſis ſey nicht von dem wahren Gott, ſondern bloß von dem Demiurgen, dem kosmiſchen Gott gegeben. Dieſer Streit über den Leichnam Moſis kann darum nicht wohl eine jüdiſche Erfindung ſeyn, denn er ſetzt ſchon ein doppeltes Bewußtſeyn voraus. Es iſt eine der Vorſtellungen, die ſich bei dem erſten Losreißen des chriſtlichen Bewußtſeyns vom Moſaismus nothwendig erzeugten.

[1] 21, 30. Die Worte heißen: ἐν τῷ καταρᾶσθαι ἀσεβῆ τὸν σατανᾶν, αὐτὸς καταράται τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν.

Digitized by Google

Vorſtellung ſo unbegreifliche Verſuchungsgeſchichte Chriſti begreiflicher. Heißt es nicht Chriſtum tief herabſetzen, wenn man für möglich annimmt, daß er der Verſuchung durch ein Geſchöpf ausgeſetzt war? Dagegen iſt es ganz begreiflich, daß Chriſtus den Sollicitationen jenes Princips, deſſen Werke aufzulöſen er gekommen war, und das ihm gegenüber eine wirkliche Macht war, daß er Sollicitationen dieſes Princips, und zwar direkter und unmittelbarer als irgend ein Menſch es ſeyn konnte, ausgeſetzt war, ja nach dem göttlichen Geſetz, welches will, daß alles erprobt, alles bewährt werde, ausgeſetzt ſeyn mußte. Ein bloßes Geſchöpf, ein creatürlicher Geiſt, der gegenüber von Chriſto keine wahre Macht ſeyn konnte, hätte ſich ihm mit Verſuchungen nicht nahen können. Dagegen iſt es ganz begreiflich, daß der Fürſt oder Gott dieſer Welt, das allgemeine Princip, das alle Welt gefangen hält, auch dem Bewußtſeyn Chriſti ſich nähern konnte. Satan wird ſonſt als tief und unergründlich liſtig dargeſtellt; wie ganz abgeſchmackt aber müßte man ſich den Satan vorſtellen, der ſeiner Geſchöpflichkeit ſich bewußt von Chriſto verlangt hätte, daß er vor ihm niederfalle und ihn anbete, d. h. ihm göttliche Verehrung erweiſe, was einem auch nur gewöhnlich frommen Iſraeliten zu Chriſti Zeit kein Geſchöpf, wie hoch man es ſich denke, hätte anmuthen dürfen? Dagegen war es in der Ordnung, daß jenes Princip, das Chriſtus eben durch ſein Kommen, durch ſein Menſchwerden ſchon als eine ebenbürtige, ihm äquipollente Macht anerkannt, ja dem er ſich durch die Menſchwerdung (wie früher gezeigt) äußerlich unterworfen hatte — freilich nicht, um es anzubeten, aber um es zu beſiegen —, es war begreiflich, daß jenes Princip verſuchte, von ihm die äußerlichen Zeichen auch der inneren Unterwerfung zu erhalten. Iſt Satan ein bloßes Geſchöpf, ſo ſind die Worte abſurd, die er zu Chriſtus ſagt, die Worte: Dieſe ganze Macht und Herrlichkeit iſt mein, ich gebe ſie, wem ich will! Iſt aber Satan ein Princip, und zwar, das ſchon fühlt, daß ihm bald nur noch das äußere Weltreich angehören wird (darüber in der Folge), ſo ſind dieſe Worte ganz conſequent.

Keine Verſuchung, die von irgend einem Geſchöpf, auch dem mächtigſten, ausging, konnte bis an das göttliche Bewußtſeyn in Chriſto

Digitized by Google

reichen, da ja ſelbſt für den Menſchen das bloße Verſuchtſeyn durch das Geſchöpf das Geringſte iſt. Ich darf mich als Menſch hoch genug geſtellt denken, um in meinem Willen eine Region, eine Kraft zu kennen, die keinem Geſchöpf, ſey es auch das mächtigſte, zugänglich iſt. Dieß geſteht ja auch der Apoſtel Paulus dem Menſchen zu, wenn er ſagt[1]: Unſer Kampf iſt nicht ein Kampf gegen Fleiſch und Blut, d. h. es iſt nicht etwas bloß Geſchöpfliches und Concretes, mit dem wir zu kämpfen haben; unſer Kampf iſt gegen die ἀρχάς, die ἐξουσίας (die reinen Potenzen ſind aber nichts Concretes, in dieſem Sinn Geſchöpfliches), unſer Kampf iſt gegen die κοσμοκράτορας, die kosmiſchen Gewalten, die Weltherrſcher, die in der Finſterniß dieſes Aeon walten, gegen die geiſtigen Principe des Böſen, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις — deren Region nicht die beſchränkte irdiſche, ſondern die allgemeine, die univerſelle Welt iſt, der Himmel. Und ſo mag ſich denn hier unmittelbar noch eine fünfte Bemerkung anſchließen, daß jene Art von Allgegenwart, die dem Satan zugeſchrieben wird, jener beſtändige und unmittelbare, durch nichts aufgehaltene Einfluß auf den Menſchen, vor dem dieſer gewarnt wird, daß ein ſolcher immer und überall gegenwärtiger Einfluß ſich nicht verträgt mit der Natur eines bloßen Geſchöpfs, das, wie mächtig man es ſich denke, gegen kein anderes Geſchöpf, am wenigſten den Menſchen, eine ſolche durchdringende Macht und Gewalt ausüben könnte, wogegen dieſer unabläſſige und allgegenwärtige Einfluß wohl ſich verträgt mit der Natur eines Princips, das überall und immer um, ja in dem Menſchen iſt und jeden Augenblick ihm ſich nicht nur vorſtellen oder darſtellen, ſondern auch ihm ſich inſinuiren kann; denn Geſchöpf wird von Geſchöpf ausgeſchloſſen, nicht aber kann das Geſchöpf ein allgemeines, kosmiſches Princip ausſchließen.

Dieſe letzte Bemerkung führt uns nun von ſelbſt auf den andern, nämlich den mehr poſitiven Theil unſerer Auseinanderſetzung.

[1] Eph. 6, 12.

Digitized by Google

Vierunddreißigste Vorlesung.

Haben wir in dem kritischen Theil gezeigt, daß die bestimmtesten Erklärungen, welche das N. T. über die Natur des Satans enthält, nicht wohl übereinstimmen mit der gewöhnlichen Vorstellung, die ihn als ein Geschöpf denkt, so haben wir nun zu untersuchen, ob diese Aeußerungen besser übereinstimmen mit der Ansicht, zu welcher wir durch jene kritischen Erwägungen hingeleitet worden sind, mit der Ansicht, daß der Satan nicht ein bloßes Geschöpf, sondern ein Princip sey, zwar nicht ein ewiges und in diesem Sinn unerschaffenes, aber doch ein Princip. Wir sagen, er ist nicht ein bloßes Geschöpf. Um uns hierüber auf das bestimmteste zu erklären, wollen wir folgende Momente unterscheiden.

Jenes Princip des Anfangs, von dem wir sagten, es liege der ganzen Natur und dem menschlichen Bewußtseyn selbst zu Grunde — wir nennen es wieder B — dieses B also ist nicht selbst Geschöpf; denn vielmehr ist es, wie wir bewiesen haben, das principium ex quo jedes Geschöpfs, das ultimum *ὑποκείμενον* der Schöpfung. In diesem Sinn nun können wir das „nicht bloßes Geschöpf Seyn" (die relative Uebergeschöpflichkeit des Satan) nicht meinen und denken. Satan ist nicht das reine, das absolute B. Eben dieses B aber ist in der ganzen Schöpfung Gegenstand der Ueberwindung — eigentlich ein aus sich selbst, aus seinen ursprünglichen Schranken gesetztes unendliches Seyn, das durch die Schöpfung wieder in die Schranken des

Digitized by Google

Könnens, in ſich als Potenz, als A, zurückgebracht werden ſoll. Dieſes nun als A geſetzte B, da es weder urſprüngliches A, noch bloßes B, ſondern das als A geſetzte B iſt — als ſolches, ſage ich, iſt es Geſchöpf (ich bitte Sie dieß wohl zu bemerken: Geſchöpf iſt weder das urſprüngliche A, das reine Können, noch das reine B zu nennen, aber als aus B in A zurückgebrachtes A iſt es Geſchöpf) und zwar das höchſte aller Geſchöpfe, nämlich der Menſch. In dieſem Moment (der freilich nur als Moment gedacht werden kann) iſt das B wieder in ſeiner urſprünglichen Klarheit und Lauterkeit, es iſt wieder = A, wie vor der Schöpfung (denn in der Schöpfung war B ein Anderes von ſich, das außer Sich Geſetzte). Dieſer Moment unſerer Entwicklung entſpricht dem in der andern Theorie angenommenen Moment, wo Satan, d. h. eben das, was nachher Satan iſt, als noch rein, als nicht gefallen, als in anerſchaffener Herrlichkeit beſtehend gedacht wird. Innerhalb des menſchlichen Bewußtſeyns und mit den Schranken deſſelben umfangen iſt alſo jenes Princip wirklich Geſchöpf. Jedoch der Menſch ſelbſt hat durch unvordenkliche That dieſe Schranken wieder aufgehoben. Da es nun nur innerhalb dieſer Schranken geſchöpflich war, ſo iſt es eben damit, daß es aus dieſen Schranken tritt, auch wieder aus ſeiner geſchöpflichen Eigenſchaft herausgetreten. Und dieſes zwar in Folge der Schöpfung in geſchöpflichen Schranken geweſene, aber nun wieder aus dieſen Schranken durch Schuld des Menſchen herausgetretene Princip, dieſes Princip iſt nun wieder, als ſelbſt ſchrankenloſes und allem concreten Seyn entgegengeſetztes, reiner Geiſt, es iſt ſelbſt allgemeines, univerſelles Princip, ein Leben eigner Art zwar, ein falſches Leben, eines, das nicht ſeyn ſollte, aber doch iſt, und einmal erregt, nicht wieder, wenigſtens nicht unmittelbar wieder zurückgebracht werden kann. Wir können von dieſem, jetzt in ſeiner eignen Schrankenloſigkeit lebenden und höchſt wirklich gewordenen Princip nicht anders ſagen als: es iſt ein Geiſt: Geiſt iſt es wegen ſeiner allem Concreten jetzt entgegengeſetzten Natur, ein Geiſt iſt es aber, weil es doch nur ein beſtimmter, nämlich allerdings nicht ein urſprünglicher, ſondern ein bloß gewordner Geiſt (inſofern kein Princip im

Digitized by Google

Sinn des Manichäismus), es ist ein gewordener Geist, nämlich ein vom Menschen erregter, der ursprünglich im menschlichen Bewußtseyn gefaßt war, aber jetzt ein es überschreitender, ja es aufzuheben drohender Geist ist, — dieses also durch alle jene Momente hindurchgedachte Princip ist erst der Satan, wie jeder geneigt seyn wird zuzugestehen, der die Prädikate sich zurückruft, die das N. T. dem Satan beilegt.

Sie sehen, wie so vermittelt ist, daß Satan ein Gewordenes ist, das die Schöpfung voraussetzt, und in diesem Sinn etwas Creatürliches, und doch nichts Creatürliches, weil ein schrankenloser Geist, dessen Natur darauf beruht, aus den Schranken wieder hervorgetreten zu seyn.

Doch dieser Ueberzeugung stellt sich nun gleich ein mächtiger Einwurf entgegen. Nämlich nach dieser Entwicklung würde sich der Satan als solcher erst von dem Fall des Menschen herschreiben, während es die bestimmteste Lehre der Offenbarung ist, der Fall des ersten Menschen sey selbst vom Satan veranlaßt, Satan sey der Verführer der ersten Eltern gewesen. Dieser Einwurf löst sich indeß schon durch eine bloße genauere Bestimmung des Ausdrucks.

Das Daseyn des Satan als solchen kann doch nur so viel heißen: seine reelle Gewalt über den Menschen. Diese hat er allerdings erst durch den Fall erlangt. Aber die Macht und Gewalt, den Menschen zu verleiten, diese Gewalt, welche noch keine reelle ist, wenn sie der Mensch nicht zu einer wirklichen werden läßt, diese noch gleichsam ideelle Gewalt konnte er allerdings nicht erst durch den Fall erlangt haben. Die Sache verhält sich vielmehr so: Jenes Princip des Anfangs, das der Grund und das Vorausgehende der Schöpfung ist, war dem Menschen unterworfen, Subjekt des Menschen im eigentlichen Sinn. Aber dieses Princip, obgleich jetzt in die Gewalt des Menschen gegeben, kann die ursprüngliche Doppelsinnigkeit — die Duplicität seiner Natur nicht ablegen. Bis auf die letzte Kategorie verfolgt, gehört der Satan durchaus zu der des nicht Seyenden, was auch in einem ihm beigelegten Namen ausgedrückt ist, in dem Namen Belial, hebräisch בְּלִיַּעַל. Das Wort בְּלִי drückt die Negation aus, das Verbum יָעַל

Digitized by Google

hat nach dem Arabiſchen die Bedeutung von prominere, prostare, hervorragen, hervorſtehen. Belijaal iſt alſo id quod non prostat, non exstat, das, was ſeiner Natur nach ganz in die Tiefe, das nicht Seyende, zurückgeht. Zwar die Schöpfung beruhte eben darauf, daß dieſes Princip aus dieſem nicht-Seyn, aus dem An-ſich hervorgetreten, ſeyend, exſtant geworden war. Allein der letzte Sinn der ganzen Schöpfung iſt eben, es als das nicht ſeyende zu erklären, und als dieſes iſt es auch erklärt im Menſchen; denn der Menſch entſteht nur, indem jenes Princip zum nicht ſeyenden, aber eben dadurch zum Setzenden des Höchſten (des eigentlich ſeyn Sollenden) geworden iſt. Aber es kann die Doppelſeitigkeit ſeiner Natur nicht ablegen; immer bleibt die Möglichkeit zurück, daß es wieder hervortrete, ſich erhebe. Dieſe Möglichkeit iſt das ſchlechterdings nicht Auszuſchließende, eben weil ſie bloße Möglichkeit iſt. Als wirkliches Princip iſt es ausgeſchloſſen durch das rein menſchliche Bewußtſeyn und in dieſem; als bloße Möglichkeit aber iſt es eben das ſchlechterdings nicht Auszuſchließende. Ja, vermöge des gleich anfangs ausgeſprochenen und auch kürzlich wiederholten Geſetzes, daß jedes Leben erprobt, auf die Probe geſtellt und bewährt werden ſoll — zufolge dieſes Geſetzes muß jene Möglichkeit nothwendig ſogar dem Menſchen ſich darſtellen, vorſtellen; ſie kann ſich ihm freilich nur darſtellen als etwas, das nichts iſt ohne ſeinen Willen, das nur etwas, wenn ſich ſein Wille dazu ſchlägt — aber dieſe Möglichkeit iſt das den Willen Anlockende, an ſich Ziehende, ſie iſt die falſche, trügeriſche Magie, von der der Menſch in ſeinem Innerſten, d. h. in ſeinem Willen ſelbſt, nicht frei iſt. (Möglichkeit, Macht, Magie ſind immer beiſammen, und wir ſehen, wie wir hier am Ende der Entwicklung auf den Anfang zurückkommen, das Tiefſte ſich wieder entdeckt, wovon alles ausgegangen iſt.) Allerdings alſo daſſelbe Princip, das in der Folge als Feind, als Widerſacher, als Satan des Menſchen erkannt wird, verhält ſich ſchon vor der Uebertretung als das zu dieſer Uebertretung Veranlaſſung gebende, als das durch täuſchende, falſche Magie den Willen des Menſchen an ſich ziehende. Was dabei von der gewöhnlichen Vorſtellung hinwegfällt, iſt nur, daß dieſes

Digitized by Google

den Menſchen verleitende Princip ein ſchon ſelbſt böſer, alſo ein ſchon früher gefallener Geiſt ſey. Nach unſerer Anſicht iſt jenes Princip nicht in Folge einer vorhergegangenen zufälligen That, nicht in Folge eines ſelbſt begangenen Frevels, ſondern in Folge ſeiner Natur, ſeiner Natur nach iſt es das zur Uebertretung verleitende Princip (ohne darum aber ſeiner Natur nach böſe zu ſeyn).

Daß nun aber dieſe Anſicht, und nicht jene andere, wörtlich ſogar übereinſtimmt mit den deutlichſten (bisher noch nicht in Betrachtung gezogenen) Aeußerungen des N. T., wird ſich bald zeigen; vorerſt will ich nur unſere Anſicht mehr auseinanderſetzen und erläutern.

Wenn man unter dem Widerſacher des Menſchen, dem Satan, den Feind des menſchlichen Glücks oder der menſchlichen Seligkeit verſteht, ſo iſt auch hier ſchon (bei der Verleitung) jener täuſchende Geiſt der Widerſacher, der Satan des Menſchen zu nennen, aber in dem Sinn, wie auch die erhabene und nach den Vorſtellungen der Griechen Ehrfurcht heiſchende Macht, die ſie Nemeſis nennen, wie auch von der Nemeſis geſagt werden kann, ſie ſey jedem nicht bewährten Glücke feind, und ſie führe eben deßhalb die Umſtände herbei, durch welche dieſes Glück auf die Probe geſtellt werde, ob nämlich auch die ihm angemeſſene, d. h. die dieſes Glückes würdige Geſinnung damit verbunden ſey. Ich ſagte: in dieſem Sinn kann der Verſucher des erſten Menſchen auch als ſolcher ſchon ein Widerſacher des Menſchen genannt werden. Er iſt der Störer ſeines ruhigen Glücks, Störer der urſprünglichen, aber eben darum unverdienten Seligkeit. Aber er kann dieß ſeyn, ohne ſelbſt ein gefallenes Weſen zu ſeyn, er kann dieſer Störer ſeiner Natur nach ſeyn und zufolge eines allgemeinen Geſetzes. Er iſt zwar die das Böſe im Menſchen ahndende und es hervor, an den Tag zu bringen ſuchende Macht, inſofern ſelbſt die an dem Böſen — wiewohl nicht an dem Böſen an ſich, ſondern nur an dem hervorgebrachten, an dem offenbar gewordenen Böſen — ſich erfreuende Urſache, und doch braucht er darum nicht ſelbſt böſe in dem Sinne zu ſeyn, daß er vorher ſelbſt gegen Gott ſich empört hätte; es iſt nicht ſein gegenwärtiger Wille, noch iſt es die Folge eines vorher-

Digitized by Google

gegangenen Willens, ſondern es iſt ſeine Natur, das Verbotene, das nicht ſeyn Sollende in Möglichkeit zu ſtellen, damit das eigentlich Böſe, das nur in der Geſinnung liegt, offenbar werde. Geſtehen muß man übrigens, daß es in der menſchlichen Natur liegt, die das Böſe hervor, d. h. zur Offenbarung bringende Urſache ſelbſt böſe zu nennen. Aber dieß iſt ein bloß ſubjektives Urtheil. Wäre der Satan, wie man gewöhnlich ſich vorſtellt, die an ſich böſe Natur, wie könnte er im Himmel unter den andern „Söhnen Gottes" erſcheinen, ja wie könnte Gott ſelbſt ihm geſtatten, den Gott eifrig und treu ergebenen Mann auf eine ſo große Probe zu ſtellen, wie mit Hiob geſchieht? Wenn aber, um ein früheres Argument hier, wo ſeine Kraft mehr einleuchten muß, zu wiederholen, wenn es im Lauf der ſchon beſtehenden Welt dem Satan vergönnt iſt, dem Frommen Fallſtricke zu legen, warum ſollte ihm dieß nicht auch im Anfang vergönnt, warum ihm nicht verſtattet ſeyn — ohne alſo ſelbſt böſe im gewöhnlichen Sinn zu ſeyn — gleich den erſten Menſchen zu verleiten? Wenn er zu Hiobs Zeiten nicht vom Himmel, nicht von der Gegenwart Gottes ausgeſtoßen iſt, wie ſollte ich genöthigt ſeyn, ihn früher, bei der Verſuchung des erſten Menſchen ſchon, als ein verworfenes Weſen zu denken, nicht als ein ebenfalls in die göttliche Oekonomie gehöriges und den letzten Abſichten Gottes ſelbſt dienendes Princip? Jene ganze Annahme von einem frühern noch reinen Zuſtand und einem hierauf erfolgten Fall des Satans ſelbſt, dieſe ganze Annahme (welche die Erklärung vom Urſprung des Böſen ungemein verwickelt) wird darauf zurückkommen, daß dieſes Princip in unmittelbarer Folge der Schöpfung dem Menſchen ganz innerlich, daß es in völliger Latenz, in ſeinem reinen An-ſich war (dieß kann jedoch, wie geſagt, nur als Moment gedacht werden, denn es iſt ſeine Natur, das doppelſeitige Weſen zu ſeyn, und dem menſchlichen Bewußtſeyn, dem es unterworfen iſt, ſich als ſeyn Könnendes, als Möglichkeit darzuſtellen, die für ſich freilich nichts iſt und nur wirklich ſeyn wird, wenn der menſchliche Wille ſich zu ihr ſchlägt) hier iſt alſo jenes Princip, ohne gefallen zu ſeyn — denn es iſt ſeine Natur —, Verſucher und Verleiter des Menſchen. Die Frage wegen der

Digitized by Google

Zulaſſung dieſer Verſuchung, in welcher nach göttlicher Vorausſicht der Menſch erliegen mußte, und daher wegen der Zulaſſung des Böſen ſelbſt iſt bekanntlich eine der ſchwierigſten für die Theologie. Es iſt aber ein großer Unterſchied, ob dieſe Verſuchung zugelaſſen iſt einem bloßen und zwar ſelbſt ſchon verworfenen Geſchöpf oder einem Princip, das zur göttlichen Offenbarung, zur Schöpfung ſelbſt nothwendig iſt, und in deſſen ſchlechterdings nicht auszuſchließender Natur eine gleichſam unüberwindliche oder doch erſt durch eine Folge von Kataſtrophen und Wiederherſtellungen überwindliche Doppelheit liegt (denn daß es ſeine Rolle in der Weltgeſchichte fortſpielt, werden wir ſpäter ſehen). Es iſt ein großer Unterſchied, ob einem ſchadenfrohen Geſchöpf, wie man annimmt, verſtattet wird, den unſchuldig erſchaffenen Menſchen mit in ſein Verderben zu ziehen, oder ob Gott dieß einem Princip zuläßt, deſſen einzige, von Gott ſelbſt gutgeheißene Funktion iſt, das an ſich Zweifelhafte wirklich in Zweifel zu ſtellen, das Unentſchiedene zur Entſcheidung zu bringen, und auf dieſe Art eine Kriſis herbeizuführen, die Gott ſelbſt wollen muß, weil er nämlich nicht wollen kann, daß das Böſe verborgen bleibe, und gerade ſeiner Heiligkeit wegen wollen muß, daß es offenbar werde, nicht unter dem von ihm geſetzten Guten ſich verberge.

Jene ganze Vorſtellung alſo von einem erſt heilig erſchaffenen Engel, der ſodann ſich gegen Gott empört und andere Geiſter mit in ſeinen Ruin zieht, darauf, ſchon von Gott ausgeſtoßen, von Neid gegen den Menſchen beſeelt, auch dieſen zu verderben geſucht habe, dieſe ganze Vorſtellung, ſcheint es mir, müſſe, und zwar im Intereſſe der Theologie ſelbſt, aufgegeben werden, um ſo mehr, als mit der nun aufgeſtellten Anſicht allen Ausſagen über den Satan vollkommene, ja beſſere Genüge geſchieht, als durch jene Vorſtellung.

Zur Beſtätigung des zuletzt Geſagten wollen wir nun weiter ſehen, wie der Satan in den Urkunden vorgeſtellt wird in Bezug auf die Verſuchung und die Verleitung des erſten Menſchen. In dieſer Beziehung heißt er die alte Schlange, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος (Apoc. 12, 9), denn wie es eine leiſe, dem Menſchen unmerkliche Bewegung iſt, mit

Digitized by Google

der ſich die Schlange ihm nähert, um ihn tödtlich zu verwunden, ſo iſt auch die Bewegung des ihn verleitenden Princips, wenn es, aus der Tiefe ſich erhebend, dem Menſchen ſich darſtellt, ihn gleichſam überfällt, und den nichts Ahndenden überraſcht, eine leiſe, für den Menſchen unmerkliche Bewegung — daher die ſo allgemeine Vergleichung dieſes Princips mit der Schlange, die, wie wir dieß früher[1] ausgeführt, ſelbſt im Namen Proserpina noch ſichtbar iſt — der Satan heißt die alte Schlange, d. h. die ſeit unvordenklicher Zeit den Menſchen verleitet hat und den ganzen Erdkreis verwirrt — in Irrthum führt — *ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην* — für uns, die wir dieſen großen Irrweg des Menſchengeſchlechts durch alle ſeine Windungen hindurch verfolgt haben, bedarf dieſes Prädikat keiner beſondern Erklärung. In dieſem Sinn alſo heißt es in der Apokalypſe unmittelbar vor der Stelle, wo geſagt iſt, daß das Reich nun ganz Gottes und ſeines Geſalbten ſey: Und es ward geworfen der große Drach, die alte Schlange, die genannt wird *ὁ διάβολος* und *ὁ σατανᾶς* (der doppelte Name iſt, wie ſchon Grotius bemerkt, nicht umſonſt, er bezieht ſich auf Heidenthum und Judenthum, *ὁ διάβολος* heißt er als Verführer der Heiden, *ὁ σατανᾶς* als Gegner und Verführer der Juden; deßwegen wird auch hinzugeſetzt, der verführet den ganzen Erdkreis, alſo Juden und Heiden) — er ward geworfen auf die Erde und ſeine Engel wurden auch dahin geworfen mit ihm. Was dieſes aus dem Himmel geſtoßen und auf die Erde geworfen Werden bedeutet, kann ich hier nur vorübergehend erklären. Allerdings, mit dem Sieg des Chriſtenthums verlor Satan die religiöſe Bedeutung (dieß heißt: er wurde aus dem Himmel geſtoßen). Er wurde auf die Erde geworfen, heißt nicht: er verlor alle Macht, ſondern nur: ſeine Macht erhielt von nun an eine andere — eine irdiſche Bedeutung. Was kann dieſe irdiſche Bedeutung anders ſeyn, als die Bedeutung, die er in Bezug auf die politiſchen Reiche der Welt hat, mit denen und in deren Verhältniſſen zu einander durch den Sieg des Chriſtenthums eine große und mächtige Veränderung vorging? Damit eröffnet ſich alſo, nachdem der Kreis des Heidenthums durch-

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 160. D. H.

Dieser Versuchung, in welcher nach göttlicher Voraussicht
liegen mußte, und daher wegen der Zulassung des Bösen
wirklich eine der schwierigsten für die Theologie. Es ist
Unterschied, ob diese Versuchung zugelassen ist einem
zwar selbst schon verworfenen Geschöpf oder einen
zur göttlichen Offenbarung, zur Schöpfung selbst notl
in dessen schlechterdings nicht auszuschließender Natur ei
Wiederwindliche oder doch erst durch eine Folge von Ka
Wiederherstellungen überwindliche Doppelheit liegt (d
Rolle in der Weltgeschichte fortspielt, werden wir sp
ist ein großer Unterschied, ob einem schadenfrohen Geschöpf,
nimmt, verstattet wird, den unschuldig erschaffenen Menschen
Verderben zu ziehen, oder ob Gott dieß einem Princip zu
einzige, von Gott selbst gutgeheißene Funktion ist, das an
haste wirklich in Zweifel zu stellen, das Unentschiedene zur
ig zu bringen, und auf diese Art eine Krisis herbeizuführen
elbst wollen muß, weil er nämlich nicht wollen kann, daß
verborgen bleibe, und gerade seiner Heiligkeit wegen wollen
s offenbar werde, nicht unter dem von ihm gesetzten Gut
ge.

Seine ganze Vorstellung also von einem erst heilig erschaffenen
Dann sich gegen Gott empört und andere Geister mit in
Zieht, darauf, schon von Gott ausgestoßen, von Neid ge
chen beseelt, auch diesen zu verderben gesucht habe, dies
Lung, scheint es mir, müsse, und zwar im Interesse der
aufgegeben werden, um so mehr, als mit der nun aufgestel
llen Aussagen über den Satan vollkommene, ja bessere
eht, als durch jene Vorstellung.

Zur Bestätigung des zuletzt Gesagten wollen wir nun wei
er Satan in den Urkunden vorgestellt wird in Bezug auf
ng und die Verleitung des ersten Menschen. In dieser
r die alte Schlange, ὁ ὄφις [illegible] (Apoc.
die es eine leise, dem Mensch[illegible]

er
Er-
enn
Sie
dem
n.
s Vor-
so wird
nte, ja,
g zu ver-
n Paradies
ve) Princip,
o wirklich
s die Sünde
rinnern, daß
nden Potenzen
Buch der Weis-
kommen. Dieser
rstehen, als jene
tlichen unwillig ist.
von keinen Folgen
n Bewußtseyn, dem
tum erat, — indem
nschen sich gegenständ-
orfen seyn, woraus die
haben, Satan habe den
bjectum esse und ali-
nders eins und dasselbe.

laufen und beſchloſſen — der religiöſe Irrthum erſchöpft iſt —, eröffnet ſich ein neues Theater der Wirkungen des Satans, die nicht minder blutbetriefte Schaubühne der neueren Geſchichte. Hier iſt der Punkt, an dem eine weitere und neue Entwicklung, in die ich hier nicht eingehen kann, ſich künftig anſchließen wird.

So nun, als Schlange, wird jener Geiſt der Verſuchung auch ſchon im Paradieſe dargeſtellt, allerdings als wirkliche Schlange, indem geſagt wird: Und die Schlange war liſtiger (wiſſender) als alle Thiere des Feldes. Niebuhr erwähnt in ſeiner Reiſebeſchreibung nach Arabien (Bd. II, S. 344) einer Völkerſchaft von wirklichen und zwar ausſchließlichen Teufelsanbetern, die ſich Jeſidier, aber auch Dawaſin nennen. Der letzte Name bedeutet Kluge, Wiſſende; das Wiſſende gehört auf die Seite des nicht Seyenden; das Princip, das der Urſtand, wird in der Folge zum Verſtand, wie wir früher geſehen. Gleichwie die Schlange als eine natürliche, ſo wird überhaupt der ganze Vorgang der Verſuchung und Uebertretung als ein äußerer vorgeſtellt. Nicht künſtlich, nicht etwa, daß ein bloßes Philoſophem über den Urſprung des Böſen und des Uebels in der Menſchheit künſtlich als Mythos eingekleidet wäre, nicht willkürlich mit Einem Wort, ſondern in Folge einer natürlichen Nothwendigkeit wird dieſer innere Vorgang als ein äußerer dargeſtellt. Der ganze Zuſtand des menſchlichen Bewußtſeyns, aus welchem dieſe Erzählung ſich herſchreibt, der ganze Zuſtand des damaligen Bewußtſeyns erlaubte keine andere Darſtellung. Wollte man dieſe Darſtellungsweiſe eine mythologiſche nennen, ſo wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn man damit nicht den Begriff der Erdichtung oder einer willkürlichen Einkleidung (wie gewöhnlich), ſondern den Begriff einer nothwendigen Erſcheinungsweiſe im Bewußtſeyn verbindet. Nicht irrigen Vorſtellungen zwar, wohl aber dem jedesmaligen Zuſtande des Bewußtſeyns und der vermöge deſſelben einzig möglichen Erſcheinungsweiſe gewiſſer Vorgänge im Bewußtſeyn, dieſer konnte, ja mußte auch die Offenbarung ſich bequemen. Die Offenbarung macht dann das Mythologiſche nicht, es iſt etwas unabhängig von ihr Vorhandenes, das ſie wohl durchdringen, aber nicht unmittelbar auf-

Digitized by Google

heben kann. Die Art, wie irgend ein Gegenſtand in einem reflektirenden Medium erſcheint, wird nicht durch die Beſchaffenheit des Gegenſtandes allein, ſondern ebenſoſehr durch die Beſchaffenheit des Mediums beſtimmt, welche der ſich reflektirende Gegenſtand nicht ändern kann. Die moſaiſche Geſchichte des ſogenannten Sündenfalls enthält reine, göttliche Wahrheit, aber ſo, wie ſie einem noch auf dem Standpunkt der Mythologie ſtehenden Bewußtſeyn erſcheinen kann. Die moſaiſche Erzählung enthält, was die Sache betrifft, die tiefſte Offenbarung, wenn ſie auch einen rein inneren Vorgang als einen äußeren darſtellt. Sie hat die Natur jenes den Menſchen verleitenden Princips, eben indem ſie es als Schlange (mythologiſch) darſtellt, aufs Tiefſte ergriffen.

Vergleichen wir nun aber mit unſerer Darſtellung dieſes Vorgangs die andern mehr dogmatiſchen Aeußerungen des N. T., ſo wird ſich keine finden, die nicht mit unſerer Darſtellung übereinſtimmte, ja, es finden ſich mehrere, die ſogar nur mit unſerer Darſtellung zu vereinigen ſind. Nach unſerer Erklärung iſt die Schlange im Paradies wirklich jenes ſeiner Natur nach nicht ſeyende (nicht ſeyn ſollende) Princip, das dem Menſchen ſich darſtellen und ihn verleiten kann, alſo wirklich der Satan. Inſofern iſt wirklich durch Betrug des Satans die Sünde in die Welt gekommen. Ich bitte Sie, hiebei ſich zu erinnern, daß ebenmäßig unter den erſten der Mythologie vorausgehenden Potenzen auch die *Ἀπάτη*, der Betrug, vorkommt. Nach dem Buch der Weisheit iſt durch des Teufels Neid der Tod in die Welt gekommen. Dieſer Neid iſt aber nicht hier böſer oder ſchlimmer zu verſtehen, als jene Mißgunſt der Nemeſis, welche über den unverdient Glücklichen unwillig iſt. Die Verſuchung iſt entſtanden durch eine noch ſtille und von keinen Folgen begleitete Erhebung jenes Princips aus dem menſchlichen Bewußtſeyn, dem es durch die Schöpfung unterworfen war, cui subjectum erat, — indem es alſo aus ſeiner Verborgenheit hervortritt, dem Menſchen ſich gegenſtändlich macht, will es nicht mehr dem Menſchen unterworfen ſeyn, woraus die Orientalen (Perſer und Mohammedaner) gemacht haben, Satan habe den Menſchen nicht anbeten wollen. Denn alicui subjectum esse und aliquem adorare iſt in den Begriffen des Morgenländers eins und daſſelbe.

Digitized by Google

Die beachtenswertheſten Aeußerungen ſind aber die, welche ſich in den Schriften Johannis finden. Die erſte, die ich anführe, ſteht im erſten ſeiner Briefe (3, 8): Wer Sünde thut, iſt von dem Widerſacher (dem διάβολος), denn der Widerſacher ſündigt von Anfang: ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. Man könnte geneigt ſeyn, dieſe Stelle gegen uns anzuführen als Beweis, daß der Satan von Anfang auch ſelbſt geſündigt habe, daß er gefallen ſey, ehe er den Menſchen zum Fall brachte. Allein ich bitte Sie, die Worte nur genauer zu betrachten. Der Apoſtel ſagt nicht etwa: Der Satan hat von Anfang geſündigt, ſondern er ſündigt von Anfang, nicht ἡμάρτηκεν, ſondern ἁμαρτάνει. Er ſündigt von Anfang, darin liegt, daß es ſeine Natur iſt zu ſündigen; was dieß Sündigen dann bedeutet, laſſe ich einſtweilen dahin geſtellt, aber genug: daß er von Anfang ſündigt, ſagt, daß er gar nicht anders kann als ſündigen. Dieß liegt ebenſowohl in dem gebrauchten Präſens, als in dem ἀπ' ἀρχῆς, denn wenn er eine kürzere oder längere Zeit in anerſchaffener Heiligkeit geblieben war, ſo konnte der Apoſtel nicht ſagen: er ſündigt von Anfang — von Anfang war er vielmehr nach der gewöhnlichen Vorſtellung nicht ſündlich. Der offenbare Sinn dieſer Worte iſt: er ſündigt, ſowie er iſt; es gibt für ihn gleichſam gar keine andere Bewegung als die des Sündigens, er muß entweder ſich gar nicht bewegen, ganz inaktiv ſeyn, oder er kann nur ſündigen. Dieß iſt nun aber ganz genau der Natur des von uns angenommenen Princips gemäß, ja es iſt ſogar nur dieſem gemäß. Denn nur von einem Princip, welches, wie wir früher[1] uns ausgedrückt haben, das Gott ſetzende iſt nicht im Actus, ſondern im Nicht-Actus — nicht ſofern es ſich bewegt, ſondern ſofern es ſich nicht bewegt — nur von einem ſolchen Princip iſt zu ſagen: es ſündigt, d. h. es wird zum Gott verneinenden, von Anfang, d. h. ſowie es ſich bewegt. Dieſer Ausſpruch iſt ſo ſchlagend, daß er keine andere Erklärung als die unſerige zuläßt.

Man kann nun aber fragen, und wir haben uns vorbehalten, dieß zu erörtern: was bedeutet dieſes Sündigen von Anfang? Es kann

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 118 ff. D. H.

Digitized by Google

doch nur ſo viel heißen als ſelbſt ſündigen, nun (könnte man weiter ſchließen) ſo haben wir ja, was die gewöhnliche Vorſtellung behauptet, einen von Anfang, d. h. wie er iſt, Sündigenden. Ich bemerke, daß es nicht einmal ſchlechterdings nothwendig wäre, das ἁμαρτάνειν von einem ſelbſt ſündigen zu verſtehen. Denn nach der Regel: quod quis per alium facit, ipse fecisse putandus est, kann man auch ſagen: qui peccare facit, ipse peccare dicitur. Allein es bedarf dieß nicht. Das griechiſche ἁμαρτάνειν hat eine ſpeciellere und eine allgemeine Bedeutung. Die ſpeciellere iſt: ſündigen im eigentlichen Sinn, die allgemeinere und hier zugleich urſprüngliche Bedeutung des griechiſchen Wortes, ſowie des entſprechenden hebräiſchen חָטָא iſt aber a scopo aberrare (vom Ziel abirren vom Schützen, der nicht trifft[1]); und weil das Ziel ein Punkt iſt, der von einer Peripherie umgeben gedacht wird, ſo iſt vom Ziel abirren ſo viel als vom Mittelpunkt abirren, a centro deflectere sive aberrare. In dieſem Sinn nun kann auch von jenem Princip des Anfangs, das eigentlich im Centrum bleiben ſollte, geſagt werden, es weiche vom Mittelpunkt ab, weil es ſeiner Natur zufolge von Anfang die Neigung hat, wieder aktiv zu werden. Zwar für ſich ſelbſt kann es dieß nicht, nicht ohne den Willen des Menſchen, aber eben darum ſucht es dieſen anzuziehen, ob er es vielleicht zur Wirklichkeit erhebe. Dieß iſt zwar von Seiten des Princips noch keine reelle, aber doch ſchon eine ideelle Abweichung; es ſollte dem Menſchen innerlich bleiben, indem es alſo ihm ſich darſtellt, gegenſtändlich macht, iſt es ſchon nicht eo loco quo esse debebat, alſo auch dieß ſchon iſt ein Abirren von ſeinem Zweck, eine aberratio a scopo von dem, was es ſeyn ſollte, alſo ein ἁμαρτάνειν, und inſofern kann von ihm geſagt werden, daß es ἀπ' ἀρχῆς, von Anfang an ſündigt, ſeines Zwecks verfehlt. Darin liegt alſo durchaus keine Beſtätigung für jene Legende, nach welcher Satan im Anfang ein guter, erſt im Lauf der Zeit gefallener Engel wäre: er ſündigt ἀπ' ἀρχῆς d. h. ſo wie er Iſt.

Eine andere, höchſt bedeutende Aeußerung über die Natur des

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 319. D. H.

Satans findet sich im Evangelium Johannis (8, 44) in den Worten Christi, der zu den Juden sagt: Ihr seyd von eurem Vater, dem Teufel, und was dieser begehrt, wollt ihr thun. Derselbige war ein *ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς*, d. h. er war seiner Natur nach das dem Menschen nach dem Leben stehende, dem menschlichen Bewußtseyn, in welchem allein des Menschen Leben ist, drohende und gefährliche Princip. Er ist nicht in der Wahrheit bestanden (so heißt es weiter), *ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκε*, d. h. er ist nicht in seinem wahren Verhältniß geblieben. Auch dieß kann nach unserer Ansicht gesagt werden. Das Princip ist, wie wir uns eben ausgedrückt, nicht an der Stelle geblieben, wohin es gesetzt war, wo es bleiben sollte. Aber unstreitig hat das Perfectum *ἕστηκεν* hier wie in der besten Gräcität Präsens-Bedeutung. *Ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν*, heißt: er besteht nicht, d. h. er kann in der Wahrheit nicht bestehen, weil (wird sogleich hinzugesetzt) keine Wahrheit in ihm ist, *ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ*. Denn seine Natur ist, das nicht Seyende zu seyn. Es ist nur Wahrheit in ihm für das nicht-Seyn, *ἡ ἀλήθεια αὐτοῦ ἐστι τὸ οὐκ εἶναι*. Wenn er also Ist, so ist er außer der Wahrheit. Seine Natur ist, nur Lüge seyn zu können, und (als verleitendes Princip) Lüge zu reden: „Wenn er Lüge redet, so redet er *ἐκ τῶν ἰδίων*, aus seinem Eigenen heraus, seiner eigentlichen (principiellen) Natur gemäß, und weil er gar nicht anders kann, weil er wahrhaft — in der Wahrheit — nicht seyn kann. Auch mit dem *πατὴρ τοῦ ψεύδους* ist er als Princip des nicht Seyenden, des seiner Natur nach Täuschenden erklärt. Die Lüge in Bezug auf den Menschen insbesondere ist, daß dieses Princip dem Menschen anliegt, ihm zum Seyn zu verhelfen; soweit bekennt es sich also abhängig vom menschlichen Willen, und erregt dadurch ihm die Meinung, er werde auch dann des Princips Herr seyn, wenn er ihm zum Seyn verholfen, während in der Wirklichkeit das Gegentheil davon geschieht, der Mensch wird sein Sklave, sein Gefangener. Wir dürfen übrigens auch hier nicht vergessen, daß alle diese Urtheile rein vom Standpunkt des Menschen gefällt werden, zu dem Christus, wie er völlig Mensch geworden,

Digitized by Google

auch völlig ſich bekennt: für den Menſchen iſt jenes Princip, ſobald es ſeyn will, nur Unwahrheit und Täuſchung; wozu es objektiv in den Augen oder Abſichten Gottes diene, dieß wird hier nicht gefragt; zu dem Menſchen hat es nur ein feindliches Verhältniß, ein Verhältniß der Täuſchung und Ueberliſtung. Auf jenem ſubjektiven Standpunkt ſtehen alle Reden bei Johannes. Uebrigens iſt es unmöglich, über die wahre Natur des Satan ſich ſchärfer, ja philoſophiſcher auszudrücken, als Chriſtus bei Johannes ſich ausdrückt. Satan iſt ſeinem letzten Grunde nach das an ſich, ſeiner Natur nach, nicht Seyende, das, was nur durch Täuſchung und falſche Vorſpiegelung verlangen kann, das Seyende zu ſeyn. Eben darum täuſcht es von Anfang, noch ehe es zum wirklichen Seyn gelangt iſt.

Bis hieher iſt alſo durchaus nichts von jener angeblichen Geſchichte eines in der Zeit erfolgten Abfalls von Gott zu merken.

Denken wir uns nun aber dieſes Princip, dieſen vom Menſchen hervorgegangenen Geiſt, zum Seyn, zur wirklichen Gewalt über das Bewußtſeyn gelangt, ſo hat er 1) ein allgemeines Verhältniß zum Menſchengeſchlecht überhaupt. Hinſichtlich dieſes Verhältniſſes müſſen Perioden unterſchieden werden. Das Chriſtenthum ſieht die ganze vorchriſtliche Zeit als die Zeit der anerkannten Herrſchaft dieſes Princips an, er iſt der Fürſt dieſer Welt, ja der Gott dieſes Aeon, dieſer Weltzeit[1]. Chriſtus iſt als ein Stärkerer gekommen, und hat es der unwiderſtehlichen Macht, mit der es bis dahin wirkte, beraubt, aber es iſt ſeiner Natur nach verſatil und nie ſich ſelbſt gleich; unerſchöpflich in ſeiner Natur wechſelt es die Rollen, indem es, auf dem einen Gebiet beſiegt, auf ein anderes überſpringt. Die verſchiedenen Phaſen oder Wandelungen dieſes Princips nun zu durchgehen, liegt nicht in unſerer gegenwärtigen Aufgabe. Wir haben hier bloß den Geiſt zu betrachten, aus deſſen Inſpirationen das ganze Heidenthum entſtand,

[1] Epiphanius (Haeres. XXX, c. 16) ſagt von den Ebioniten: *Δύο τινὰς συνιστᾶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα τὸν Χριστόν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον, καὶ τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος κατ' αἴτησιν ἑκατέρων αὐτῶν.*

welches seinem Grunde nach selbst eine dem Menschen feindliche Religion ist. Themistokles mußte, obgleich widerstrebend, Menschenopfer zugeben — hier zeigt sich das Princip wirklich als das anthropoktonische [1].

Aber außer diesem allgemeinen Verhältnisse zum Menschengeschlecht, das bis ans Ende der Zeit unter verschiedenen Formen dauert, gibt das Christenthum ihm noch ein besonderes Verhältniß 2) zu dem einzelnen Menschen. Jeder später geborene Mensch ist schon unter dem Einflusse dieses Geistes geboren, er braucht in ihm nicht erst erregt zu werden. Hierauf möchte im letzten Begriff zurückkommen, was man die Erbsünde oder das radicale Böse der menschlichen Natur genannt hat, zurückkommen, an dessen Daseyn nur eine seichte Philosophie zu zweifeln vermag, eine solche, der selbst die Erfahrungen der gewöhnlichsten Menschenkenntniß mangeln, jene niederschlagenden Erfahrungen, die zum Theil schon Kant in seiner Schrift über das radicale Böse angeführt hat: die Erfahrungen von einem herzlichen Wohlwollen, welches jedoch die Bemerkung zuläßt, „es sey in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht mißfalle", von einer geheimen Falschheit selbst bei der innigsten Freundschaft, welche die Mäßigung des Vertrauens auch zwischen den besten Freunden zur Maxime der Klugheit macht, von dem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, wo noch, der in der Lage gewesen, einen andern bedeutend zu fördern, fast gewiß seyn kann, an ihm einen heimlichen, nur um so giftigeren Feind gewonnen zu haben, und andere ähnliche Liebenswürdigkeiten der menschlichen Natur. — Jener Geist ist im Besitz des Menschen, noch ehe dieser es ahndet oder weiß, und, an sich unendliche Möglichkeit, die nie völlig verwirklicht ist, spielt er in allen Formen, Farben und Gestalten, doch nie für sich ohne den Menschen etwas vermögend, weßhalb er diesen zu bewegen sucht, die in ihm enthaltenen Möglichkeiten zu verwirklichen, ad actum zu perduciren. Als diese unerschöpfliche Quelle von Möglichkeiten, die je nach Umständen und Verhältnissen andere, neue und wechselnde sind, ist dieser Geist der immerwährende Erreger und Beweger des menschlichen Lebens, das

[1] Siehe S. 468 des vorhergehenden Bandes. D. H.

Digitized by Google

Princip, ohne das die Welt einſchlafen, die Geſchichte verſumpfen, ſtillſtehen würde. Dieß iſt die eigentliche philoſophiſche Idee des Satan. Wegen ſeiner an Möglichkeiten unerſchöpflichen Natur von der einen und ſeiner Unvermögenheit von der andern Seite iſt dieſer Geiſt wie ein ewiger Hunger nach Wirklichkeit, weßwegen der Apoſtel ihn mit einem hungrigen Löwen vergleicht, der umhergeht und ſucht, welchen er verſchlinge in ſeiner ewigen Sucht, ſeinem nie erſättigten Bedürfniß, das, was in ihm als bloße Möglichkeit iſt, durch den menſchlichen Willen zu verwirklichen. Darum alſo iſt der Wille des Menſchen gleichſam beſtändig von ihm umlagert; ſtets auf der Lauer, iſt er jeden Augenblick bereit jede Blöße, jede offene Stelle zu benutzen, durch welche der menſchliche Wille ihm Eingang in ſich verſtattet. Ueberall und immer iſt nach den Aeußerungen des N. T. der Menſch von ſeinen Nachſtellungen umgeben auf eine Weiſe, die mit der Natur eines beſchränkten Geiſtes ünd der ſelbſt ein bloßes Geſchöpf iſt, ſich ſchlechterdings nicht vereinigen läßt. Auch in Anſehung dieſes Verhältniſſes ſteht natürlich das N. T. ganz auf dem praktiſchen Standpunkte. Ein anderer iſt der philoſophiſche, den ich oben bezeichnet habe, wonach dieſer Geiſt das nothwendige principium movens aller Geſchichte iſt. Um die Aeußerungen des N. T. über dieſe gefährlichen und geiſtigen Nachſtellungen zu begreifen, muß ein Princip angenommen werden, das von nichts auszuſchließen iſt, überall ſich einzuſchleichen, in Bezug auf den Menſchen, von dem es nicht laſſen kann, mit relativer Allgegenwart jede in ihm enthaltene Möglichkeit zu erſpähen weiß. Ein höchſt bedeutender Ausdruck über dieſe Machinationen des Satans iſt der des Apoſtels Paulus (Eph. 6, 11): Ziehet an den Harniſch Gottes, um ſtehen zu können *πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου*, gegen die Ränke und methodiſchen Nachſtellungen des böſen Geiſtes.[1] Nur eine erfahrungsarme Philoſophie kann daran zweifeln, daß der Menſch es mit einem ſolchen Princip zu thun habe, das ihn mit Möglichkeiten aller Art wie mit Garnen umſtellt, und nichts anderes ſucht, als wie

[1] Platon ſagt von dem Hades, er ſey ein großer *σοφιστής*. Aber von Satan iſt zu ſagen, er ſey der Sophiſt *κατ' ἐξοχήν*. (Randbemerkung des Manuſcripts.)

Digitized by Google

es ihn durch dieſe ihm vorgehaltenen Möglichkeiten ſich unterthänig mache, gleichwie es den Menſchen ſich unterwarf, deſſen Kataſtrophe darum der Fall genannt wird, weil er unter die Herrſchaft jenes Princips gefallen. Den materiellen Reizungen der Welt kann der Menſch unterliegen, ohne in ſeinem Innerſten, in der Quelle ſeines Willens, vergiftet zu werden, aber nicht „mit Fleiſch und Blut allein“ hat der Menſch zu kämpfen, ſondern mit jenen geiſtigen Kräften des Böſen, denen manche Menſchen, die darum gute, gutmüthige genannt werden, weil ſie ſelbſt ohne Geiſt, darum auch keine Anziehungskraft für jenen Geiſt beſitzen — mit geiſtigen Kräften des Böſen, denen dieſe Art von Menſchen ſchon durch das grob Materielle ihrer Natur entzogen ſind, und die vielmehr gerade gegen die edlern und geiſtigern Naturen gerichtet ſind, deren Inneres, wenn es ihnen Eingang verſtattet, dadurch plötzlich verheert und in einen Schauplatz der bösartigſten Leidenſchaft verwandelt wird — gegen dieſe geiſtigen Kräfte iſt der Kampf. Nur eine falſche Philanthropie kann Einwirkungen eines am Böſen ſich erfreuenden Geiſtes in Zweifel ziehen: eine falſche Menſchenliebe, ſage ich, das wahre Wohl des Menſchengeſchlechts liegt nicht in einem vermeinten Glück des gegenwärtigen Zuſtandes, die Gegenwart iſt vielmehr eine Zeit — nicht der Glückſeligkeit, ſondern des Kampfs. Gäbe es aber einen Sieg, einen endlichen, durch ewige Seligkeit gekrönten Triumph, wäre der Menſch nicht von den geiſtigſten Verſuchungen in ſeinem Innerſten umgeben? Ein gründlicher, nachhaltiger, zugleich fürs Leben ausſtattender Unterricht (und ein ſolcher ſoll jeder ſeyn) darf nicht unterlaſſen, die ſich ihm anvertrauen, in die Myſterien des Böſen, τὰ βάθη τοῦ σατανᾶ, wie die Apokalypſe (2, 24) ſagt, einzuweihen, damit ſie nicht unerfahren in die Welt hereintreten in der Meinung, daß ſie bloß mit Fleiſch und Blut zu kämpfen haben, damit ſie lernen, wie Chriſtus befiehlt, klug ſeyn wie die Schlangen und ohne Falſch wie die Tauben (der höchſte Widerſpruch, aber auch, wenn erfüllt, das Höchſte), damit zumal die edlere Natur nicht überraſcht ſey von der unvermeidlichen Erfahrung, da jeder, der ſich nicht darauf beſchränkt, ein auswendig gelerntes Penſum herzuſagen, oder eine auswendig

Digitized by Google

gelernte Rolle abzuſpielen, jeder, der die Welt wirklich angreift, unfehlbar jenem allgemeinen Widerſacher begegnet und mit ihm in Conflikt kommt.

Der verſuchende Geiſt wird in dem N. T. vorgeſtellt als außer dem Menſchen ſeyend und als einen Eingang in ſeinen Willen ſuchend. Seine Natur iſt, die unendliche, die wahre Allmöglichkeit zu ſeyn, ohne doch von ſich ſelbſt ſich verwirklichen zu können; darum muß er dem Menſchen anliegen, darum wird er vorgeſtellt als von beſtändiger Unruhe umgetrieben, als nur im menſchlichen Willen Ruhe finden könnender, wie Chriſtus ſagt (Matth. 12, 43): Wenn der unreine Geiſt von dem Menſchen ausgehet, durchwandelt er dürre Stätten, um Ruhe zu ſuchen, und findet ſie nicht, darauf ſpricht er: ich will in das Haus zurückkehren, von dem ich ausgegangen bin. — Das Bildliche des Ausdrucks iſt hierin nicht zu verkennen, doch iſt es von der Art, daß es den Begriff ſehr beſtimmt erkennen läßt. So mit den dürren, eigentlich waſſerloſen Oertern iſt das Dürre der dämoniſchen Natur ſelbſt ausgedrückt, der ewige Durſt nach Wirklichkeit. Außer dem Menſchen findet ſich der Geiſt wie in einer Wüſte (man denke an Typhon), *ἀνάπαυσιν*, Ruhe ſuchend und nicht findend, ſeine Unruhe wird erſt im Menſchen geſtillt; der menſchliche Wille iſt ſeine *ἀνάπαυσις*, außer dieſem iſt er von aller Wirklichkeit abgeſchnitten, in abſoluter Unvermögenheit — und doch iſt er einmal erregt, zur Wirklichkeit hervorgerufen. Weil immer Möglichkeiten, d. h. Geiſter, übrig bleiben, die keine Mittel finden ſich zu realiſiren, wurde eben darum wohl die Wüſte als Behauſung böſer Geiſter gedacht. — Die über den Menſchen erlangte Gewalt wird auch als ein Eingehen in den Menſchen dargeſtellt. So bei Judas, dem Verräther, in den mit dem letzten Biſſen, den der liebevolle Lehrer ihm reicht, der Satan fährt (*εἰσῆλθεν ὁ Σατανᾶς*). Sonſt iſt von Eingebungen, Inſpirationen des Satans die Rede (vgl. Joh. 13, 2. 1 Chron. 22, 1).

Wir haben nun alſo das Verhältniß des Satans 1) zu dem erſten Menſchen, 2) zu dem ganzen Menſchengeſchlecht, und 3) zum einzelnen Menſchen nachgewieſen und überall die Realität dieſes Princips erkannt,

Digitized by Google

und dieſem zwar eine ganz andere Bedeutung gegeben, als es in der hergebrachten Theorie hat. Doch bemerken wir, daß dieſe Lehre nie Gegenſtand einer *eigentlichen*, eine Entſcheidung herbeiführenden Erörterung geworden iſt. Man ſieht hier, wozu ſogenannte Häreſen gut geweſen ſind. Der Manichäismus war ein völlig antichriſtliches Syſtem, inſofern keine Häreſe, und hat vielleicht nur die Folge gehabt, die Vorſtellung zu ſehr nach der andern Seite zu treiben aus Furcht, den Satan zu einem abſoluten, unerſchaffenen, der Schöpfung vorausgegangenen Princip werden zu ſehen. Wir haben die Bedeutung des Satans anders beſtimmt, indem wir ihn als ein Princip annahmen, das zwar in der Schöpfung und insbeſondere im Menſchen in die Schranken der Geſchöpflichkeit gefaßt war, aber darum ſeine an ſich ſchrankenloſe Natur nicht abgelegt hat, das zwar in dieſem Gegenſatz zu der Schöpfung nicht hervortreten kann, ſolang es der Menſch in ſeiner Unterordnung erhält, das aber eben darum ſeiner Natur nach (NB) dem menſchlichen Willen gefährlich iſt, indem es ihn von Anfang zu bethören und an ſich zu ziehen ſucht, um Herr über ihn zu werden, und in ſeine urſprüngliche ſchrankenloſe Natur zurückzukehren. Wir haben es aber in dieſem Verhältniß zu dem Menſchen zugleich als ein zur Hervorbringung der vollkommenen und unzweifelhaften Wahrheit der Schöpfung nothwendiges Princip erkannt, denn die Schöpfung hat ſolang keine vollkommene Wahrheit, als nicht *jede* ihr entgegengeſetzte Möglichkeit ſich gezeigt hat und, indem offenbar, zugleich beſiegt worden. Dieſem Standpunkt gemäß iſt jenes Princip eine das verborgene Böſe hervorrufende, am offenbar-Werden des Böſen ſich erfreuende Urſache, ohne *an ſich* böſe zu ſeyn, da vielmehr Gott ſelbſt ſie leidet, ja ſie wollen muß, ſoweit ſie zu wollen iſt, nämlich nicht an ſich, aber als *Mittel*. Dieß erklärt, wie der Satan im A. T. und ſelbſt zum Theil im N. T. (in der Stelle von Johannes) nicht als ein von Gott ſchlechthin ausgeſtoßenes, ſondern als ſelbſt allerdings von Gott gelittenes, zu ſeiner Haushaltung gehöriges, inſofern von ihm anerkanntes Princip erſcheint. Aus dieſem Verhältniß leitet ſich eine fernere Beſtimmung ab. Nämlich aus den Schranken des Geſchöpflichen heraus-

Digitized by Google

getreten, iſt der Satan nun reines Princip, reiner und allem Concreten — eigentlich allem, was ohne bewährt zu ſeyn ſich feſtſetzen will, allem ſich ſicher Dünkenden, wir können ſagen, allem Starren entgegengeſetzter Geiſt, (der inſofern freilich als Feind der Creatur erſcheint, die ſich ſelbſt überlaſſen zur völligen Unbeweglichkeit erſtarren würde) aber ein die Schöpfung vorausſetzender; er iſt doch *aus* dem Geſchöpf hervorgegangen, *inſofern* kein unerſchaffener Geiſt, ob er gleich als *Gegenſatz* gegen die Schöpfung nicht Geſchöpf ſeyn *kann*. Aus dieſer ungeſchöpflichen Natur des nun als emancipirt vorausgeſetzten Princips haben wir zugleich den nach den beſtimmteſten Aeußerungen des N. T. anzunehmenden und in nichts auszuſchließenden Einfluß des Satan erklärt, wie er nach den gewöhnlichen Vorſtellungen nicht erklärt werden kann.

Wenn nun aber nach dieſer ganzen Entwicklung Satan offenbar eine doppelte Anſicht darbietet (er iſt *die* Natur, von der eine doppelte Vorſtellung nicht nur möglich, ſondern nothwendig iſt — er iſt die an ſich zweifeitige Natur —) einerſeits als der beſtändige Widerſprecher, Hervorrufer des Widerſpruchs, Stifter aller Zwietracht und Uneinigkeit, Hervorbringer des Böſen u. ſ. w., andererſeits als ein gelittenes, wenigſtens als Mittel gewolltes Princip, wie kommt es, daß zumal in den Reden Chriſti von dieſer Ironie, dieſer doppelten Vorſtellung, ſo gar keine Spur iſt, daß Chriſtus in ihm nur den böſen, den haſſenswerthen, den un- ja widergöttlichen Geiſt überall erkennt und zeichnet? Hierauf iſt in Kürze Folgendes zu antworten. — Dazu iſt der Sohn Gottes offenbar geworden, daß er die Werke des Teufels auflöſe, Chriſtus iſt alſo der *unmittelbare* Gegenſatz des Satan, Satan der unmittelbare *Gegner* Chriſti. So betrachtet dieſer ihn ſelbſt, indem er bei Annäherung ſeines Todes ſagt: Es kommt der Fürſt dieſer Welt, aber er hat nichts — keine Art von Recht — an mir (Joh. 14, 30), und von der andern Seite weiß er, daß durch ihn der Fürſt dieſer Welt gerichtet iſt, denn er ſagt (Joh. 16, 11): der Geiſt (der *παράκλητος*) den ich ſenden werde, wird die Welt überzeugen, *ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται*, daß die Kriſis des Fürſten dieſer Welt geſchehen iſt. Worin dieſe Kriſis beſtehen werde,

Digitized by Google

ſagt er deutlich bei der Gelegenheit, als eine Stimme vom Himmel ihn ſeiner zukünftigen Verherrlichung verſichert (Joh. 12, 28): Jetzt iſt die Kriſis dieſer Welt, jetzt wird der Fürſt dieſer Welt hinausgeworfen werden (aus dem Inneren, aus dem Centrum, in dem er ſich noch immer als religiöſes Princip behauptet hatte), und ich, ſetzt er hinzu, wenn ich von der Welt erhöht ſeyn werde, werde alle (d. h. Heiden und Juden) zu mir ziehen (alſo der Gewalt jenes Fürſten der Welt entziehen). Ja bei Lukas (10, 18) ſieht er zum voraus den Satan beſiegt: Ich ſah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. Was dieſes vom Himmel Fallen des Satan bedeutet, habe ich ſchon erklärt [1]. — Der Kampf Chriſti gegen den Satan war nicht, wie im Heidenthum, ein bloß äußerer, wo dieſes Princip nur äußerlich und in ſeiner Wirkung überwunden wurde. Dieſer Kampf ging dem Princip an das Leben, an das Innere, an die Wurzel ſelbſt. Es war ein Kampf auf Leben und Tod. Daher war auch hier die Reaktion von Seiten des angegriffenen Princips allgemein und offenbar, denn ſie erſtreckte ſich ſelbſt auf das Phyſiſche. Wie alles, was nach Platons Ausdruck in das Gebiet des nicht Seyenden gehört, wie Sünde, Lüge, Irrthum, ſo iſt auch Krankheit nur durch den Satan in die Welt gekommen. — Wie aber in der Natur, wenn eine Potenz z. B. die eine Elektricität erregt wird, ſofort auch durch bloße Vertheilung die entgegengeſetzte entſteht, ſo rief die Annäherung Chriſti krankhafte Erſcheinungen einer eignen Art hervor, bei denen jedoch Eines merkwürdig iſt; denn wenn man genauer zuſieht, wird ſich finden, daß die meiſten Beſeſſenen oder ſogenannten Daemoniaci ſich in den Gegenden finden, die von Heiden bewohnt waren, mit Tyrus und Sidon, Galiläa und Samaria grenzten. In Jeruſalem erſcheint keine oder höchſt ſelten eine Spur von ſolchen Daemoniacis. Die Dämonen ſind den Juden ſelbſt heidniſche Potenzen. Denn alles Heidniſche iſt ihnen dämoniſch. Das Heidniſche ſpielt ins Jüdiſche herüber, die Grenze zwiſchen beiden iſt durch Chriſtum erſchüttert. Dieſe Krankheit ſind die Convulſionen des ſterbenden Heidenthums. Schon die Orakel der Alten waren von convulſionären

[1] Oben S. 263. — Vergl. auch Philoſophie der Mythologie, S. 537. D. H.

Erſcheinungen begleitet, warum, dieß könnte ich hier nicht erklären, ohne in eine Unterſuchung einzugehen, die um ſo ausführlicher ausfallen möchte, als ſie zugleich auf neuere Erſcheinungen, z. B. die ſpäteren ſogenannten Convulſionirten, Rückſicht zu nehmen hätte. Die bloße Annäherung Chriſti reichte hin, dieſe Erſcheinung hervorzurufen, ſo in der Synagoge von Capernaum, wo ein ſolcher Kranker aufſchreit: Laß ab, was haben wir mit dir zu thun, du biſt gekommen, uns zu quälen; ich weiß, wer du biſt, nämlich der Heilige Gottes[1]. Ebenſo wird bei einer andern Gelegenheit ausdrücklich bemerkt, noch (ἔτι) während Chriſtus ſich einem ſolchen Menſchen näherte, ſey die Krankheit ausgebrochen, der böſe Geiſt habe ihn geriſſen und hin und her geworfen[2].

Auch in Krankheiten hat man nicht immer bloß mit Fleiſch und Blut zu thun, noch kann alles bloß humanal-pathologiſch erklärt werden. Es iſt zwar die beſtimmteſte Wahrheit, daß keine den Geſammtorganismus berührende Krankheit anders ſich entſcheidet, als durch Erzeugung einer Materie, obwohl man darum nicht berechtigt iſt, ſie materiam morbificam zu nennen, denn vielmehr iſt ſie das Erzeugniß, in welchem die geiſtige Potenz der Krankheit abgeſtumpft, zur Paſſivität gebracht iſt. Wer den Begriff des relativ materiell-Werdens — ſich Materialiſirens — einer zuvor geiſtigen Potenz im Zuſammenhang unſerer Entwicklung gefaßt, hat darin auch die Erklärung jener ſogenannten kritiſchen Entſcheidungen, wo eine Krankheit oder Krankheitsurſache in Form einer Materie ausgeſtoßen wird — ἐκβάλλεται ἔξω, wie vom Satan vorhin geſagt worden. Die Erzählungen von den Daemoniacis zur Zeit Chriſti und in ſeiner Nähe beweiſen alſo nichts weniger als bloß jüdiſche Vorſtellungen, denen Chriſtus ſich anbequemt hätte. Dieſe Krankheitserſcheinungen haben reelle Bedeutung. Es war natürlich, daß der Kampf, den Chriſtus mit dem Satan, d. h. mit dem reellen Princip des Heidenthums, zu kämpfen beſtimmt war, auch durch äußere und phyſiſche Erſcheinungen ſich ankündigte. Da es, wie

[1] Marc. 1, 23 ff. Vergl. Luc. 8, 27 ff., Matth. 8, 28 ff. und in letzterer Stelle das πρὸ καιροῦ

[2] Luc. 9, 42. Vergl. das εὐθέως Marc. 5, 2.

Digitized by Google

ſchon geſagt, ein Kampf auf Leben und Tod war, ſo ſtand auch der Widerſacher in dieſem Kampfe Chriſto nicht mehr als ein bloß ſubſtantielles Princip, ſondern — als ein Wille ſtand er einem Willen gegenüber, und Chriſtus ganz gleichſam in die Menſchheit verſenkt, im Namen der ganzen Menſchheit fühlend, kann in dem ihm Entgegenſtehenden nichts als den Feind Gottes und der Menſchheit erkennen; er iſt nicht da, den Satan zu erklären, ſeine Aufgabe iſt die praktiſche, in ihm nur den Feind zu ſehen, den er zur Erlöſung der Menſchheit zu beſiegen hat, ſo daß jeder, der ihn (der Chriſtum) anzöge, dadurch auf immer aus ſeiner objektiven Gewalt errettet wäre. Jenes Princip, je mehr es objektiv beengt wird, deſto ſubjektiver wird es, und ſteht dem Ueberwinder immer perſönlicher entgegen; daher auch die Ausdrücke, in denen Chriſtus von ihm redet, immer perſönlicher werden. Chriſtus, der in das Centrum jenes Geiſtes eindrang, mußte ganz andere, lebendigere und perſönlichere Erfahrungen machen, als Menſchen, die mit dem Böſen nie eigentlich anderen als blos äußerlichen Kampf gekämpft haben, wo es dann am Ende meiſt auf einen Vertrag mit ihm hinausläuft. Dieſen ſteht alſo eigentlich gar kein Urtheil über die Reden Chriſti zu, in denen ſich durchaus nur eine wirkliche Empfindung, eine reelle Erfahrung ausſpricht. Ich darf, ohne mißverſtanden zu werden, ſagen, daß ſeit den Zeiten der Apoſtel kaum ein Menſch dem Satan mehr ans Leben gegriffen, mit ſeiner eigenſten und innerſten Kraft ſich gemeſſen hat, als Dr. Luther. Bekanntlich aber hatte eben dieſer Mann auch die perſönlichſte Vorſtellung von dem Teufel, dem er ſich rühmte ins Schwarze des Auges geſehen zu haben. Ueber ſolche Ausdrücke müſſen nicht ſolche richten, die nie Großes erfahren, nie bis auf jenen Punkt gekämpft haben, wo ihnen dieſe geiſtige Macht des Böſen, die in jedem Zeitalter, wenn auch in jedem unter andern Formen, wirkt, als ein Wirkliches entgegengetreten iſt. Wenn uns eine freiere Anſicht dieſes Princips vergönnt iſt, ſo haben wir dieß jenem Kampf Chriſti ſelbſt zu verdanken, der die reale Gewalt deſſelben ſo weit gebrochen, daß es nun nicht mehr (wie im Kampf) einſeitig, ſondern von allen Seiten mit vollkommener Geiſtesfreiheit betrachtet werden kann.

Digitized by Google

Fünfunddreißigste Vorlesung.

Nachdem ich nun die vorgetragene Ansicht nicht bloß begründet, sondern, wie ich hoffe, von allen Seiten und vollständig erläutert habe, so bleibt uns noch eine allgemeinere Untersuchung übrig, denn da sowohl von Engeln des Satan, als auf der andern Seite von Engeln Gottes gesprochen wird, so leitet dieß nothwendig auf den allgemeinen Begriff der Engel, und unsere letzte Aufgabe im Gebiet der gegenwärtigen Untersuchung wird seyn, uns auch jene eigenthümliche Welt, welche die Schrift unter dem Namen der Engel statuirt, begreiflich zu machen, d. h. ihre Bedeutung zu ergründen. Es kann dabei fast überflüssig scheinen, zu bemerken, daß die Engelwelt dasjenige ist, was in der Offenbarung die meiste Analogie mit der Mythologie hat. Daher wir denn auch mit dieser Untersuchung uns wieder dem Anfangspunkt unserer ganzen Entwicklung nähern.

Vor allem wollen wir uns nun umsehen, ob nicht in den früheren Begriffen bereits ein Anknüpfungspunkt gegeben ist.

Etwas dem Begriff von Engeln, soweit wir ihn vorläufig denken, Analoges war uns aber allerdings gegeben in den ἀρχαῖς und ἐξουσίαις, in jenen Potenzen und Gewalten, von denen früher die Rede war, indem gesagt wurde, Christus sey erhöht worden über alle ἀρχή und ἐξουσία und δύναμις. Die Frage ist also, wie sich die Engel zu diesen ἀρχαῖς und ἐξουσίαις verhalten. Hierüber läßt aber eine Stelle im ersten Brief Petri (3, 22) keinen Zweifel übrig;

Digitized by Google

dort nämlich heißt es von Jesu Christo: Welcher ist zur Rechten Gottes aufgefahren zum Himmel und sind ihm unterthan die Engel und die ἐξουσίαι und die δυνάμεις. Hier also sind die Engel auf gleiche Linie gestellt mit den ἐξουσίαις und den δυνάμεσι (δυνάμεις drückt noch bestimmter unsern Begriff von Potenzen aus als ἐξουσίαι). Christus ist über alle erhöht, heißt eben: er ist mit göttlicher Herrlichkeit bekleidet; denn Gott ist die über alle Potenzen erhabene Ursache, weil er das allen Potenzen voraus Seyende ist. Hier erhellt zum letzten Mal die große Bedeutung des Begriffs, von dem die positive Philosophie ausgegangen ist, des Begriffs des allen Potenzen voraus, des unmittelbar Seyenden. Nur dadurch ist Gott Herr der Potenzen, daß er vor allen Potenzen Ist.

Dasselbe, daß nämlich die Engel den Potenzen gleich betrachtet werden, ist aus dem Brief an die Hebräer (1, 3. 4) abzunehmen, wo, nachdem gesagt ist: Christus hat sich gesetzet zur Rechten der Majestät in der Höhe, hinzugefügt wird, er sey um so viel höher geworden, als die Engel, als er einen höheren Namen vor ihnen ererbet. In andern Stellen aber wird eben dieß in Bezug auf die ἀρχάς und ἐξουσίας gesagt, Gott habe dem erhöhten Christus gegeben einen Namen, der über alle Namen sey. Da nun aber zugleich die Engel (ebenso wie die ἀρχαί und ἐξουσίαι) höher als der Mensch, das höchste aller Geschöpfe, gestellt werden, so folgt schon daraus, daß die Engel als reine Potenzen nicht in demselben Sinne Geschöpfe seyn können, in welchem der Mensch oder jedes andere concrete Seyn Geschöpf ist, wie denn auch nirgends gesagt ist, daß die Engel erschaffen worden. Man beruft sich gewöhnlich auf allgemeine Stellen, wie Kol. 1, 16, wo von Christus gesagt wird: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, in ihm ist alles geschaffen, das im Himmel und das auf Erden, Sichtbares und Unsichtbares, und wo dann unter dem Unsichtbaren das Reich der Geister und Engel begriffen ist. Allein diese Instanz trifft unsere Behauptung durchaus nicht. Denn gleichwie wir von dem Satan erklärt haben, daß er die Schöpfung vorausſetzt, d. h. daß ohne Schöpfung auch Satan nicht wäre, sine creatione etiam Satanae

Digitized by Google

locus haud esset (was ſogar bloß von ſelbſt ſich verſteht, denn wäre keine Schöpfung, ſo natürlich auch kein Widerſacher der Schöpfung) — wie alſo freilich in der Schöpfung auch der Satan mit erſchaffen worden, ebenſo unſtreitig iſt die Schöpfung auch eine Vorausſetzung der Engel, d. h. ohne Schöpfung gäbe es keine Engel. Daraus folgt aber noch lange nicht, daß ſie ſelbſt Gegenſtand der Schöpfung waren, und Geſchöpf iſt doch eigentlich nur zu nennen, was Gegenſtand einer freien und abſichtlichen Hervorbringung iſt. Die Engel können aber ſchon darum nicht in dieſem Sinn erſchaffen heißen, weil ſie eben reine Potenzen, reine Möglichkeiten ſind. Bloße Möglichkeiten aber werden nicht erſchaffen, erſchaffen wird nur das Wirkliche, d. h. das Concrete. — — Aber allerdings mit jedem Wirklichen ſind auch Möglichkeiten mit zugelaſſen (ich ſage zugelaſſen, alſo ſind ſie nicht Gegenſtand der Schöpfung), aber ſie ſind als Möglichkeiten mit zugelaſſen, die nach der Hand, post actum, alſo nach der Schöpfung hervortreten können. Denn im Menſchen ſollte alles beſchloſſen, alles vollendet, Er ſollte das Haupt der Schöpfung ſeyn, wie in dem 8. Pſalm, den der Apoſtel Paulus (Hebr. 2, 7. 8) in demſelben Sinne benutzt, geſagt iſt: Du haſt ihn geſetzt über das Werk deiner Hände, alles haſt du unter ſeine Füße gethan. Denn nur darum, weil alles unter dem Menſchen als einem Haupt vereinigt ſeyn ſollte, dieſe ἀνακεφαλαίωσις aber (dieſe Vereinigung unter Einem Haupt) durch Schuld des Menſchen wieder aufgehoben worden, nur darum mußte, wie aus der angeführten Argumentation des Apoſtels deutlich zu ſehen, durch den Menſchen Jeſus wieder alles unter Ein Haupt gebracht werden, darum wurde der Menſch Jeſus die κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, wie im Koloſſerbrief (2, 10) geſagt iſt. Mit der wirklichen Schöpfung alſo, ſowie dieſe geſetzt iſt, iſt eine Unzahl von Möglichkeiten, von Potenzen gegeben. Da das Seyn der Welt an ſich bloß ein mögliches, und nur durch den göttlichen Willen, inſofern zufällig, wirkliches iſt, ſo ſind eben damit auch alle Gegenſätze dieſes Seyns, wohl zu merken, als Möglichkeiten admittirt, etwas, das Sie ſich durch folgendes Beiſpiel verdeutlichen können. Mit der

Digitized by Google

Existenz des Staats ist eine Unzahl ihm entgegengesetzter Möglichkeiten, d. h. eine Unzahl von Verbrechen, als Möglichkeiten gesetzt, die kein menschlicher Verstand erschöpfen oder zum voraus berechnen kann. Ebenso, wenn die Schöpfung in die Wirklichkeit tritt, sind alle Gegensätze derselben als Möglichkeiten, als Potenzen, zugelassen, die aber nicht zur Herrschaft, ja nicht zur Aeußerung kommen, wenn alles unter seinem Haupt beschlossen bleibt. Jedem Reich der Schöpfung, wie wir früher sagten, ja jeder Provinz dieses Reichs ist ein Herrscher vorgesetzt, der aber verstummt vor dem allgemeinen Herrscher und ihm völlig unterthan ist. Wenn aber dieser seiner Herrlichkeit entsetzt wird (und der Fall des Menschen ist nichts anderes als der Verlust seiner Herrlichkeit), dann können alle jene untergeordneten Möglichkeiten, Potenzen und Geister sich erheben, und der Mensch fällt nun in ihre Gewalt, anstatt daß sie zuvor in der seinigen waren. Ja soweit diese Potenzen durch die Schöpfung nur als Möglichkeiten gesetzt waren — so weit waren sie in Ordnung und gut (in diesem Sinn kann man von einem ursprünglichen, reinen und guten Zustand der Engel reden), indem aber durch Schuld des Menschen die göttlich gesetzte Einheit, in der alles unter Einem Haupte (dem Menschen) beschlossen seyn sollte, auseinandergeht und auseinanderweicht, jetzt treten sie hervor, und zwar mit einer Macht und Gewalt, die ihnen nicht bestimmt war, die sie nicht haben sollten, und erscheinen als böse Geister; gerade so wie, solang das ἡγεμονικόν, das Herrschende des Organismus sich in seiner Macht behauptet, der Zustand desselben ein reiner, guter und gesunder ist, wenn aber jenes wankend geworden, alsdann die Krankheitsgeister hervortreten, von denen zuvor nichts gefühlt wurde, und von denen man eben darum nicht sagen kann, daß sie erschaffen worden, weil sie erst hervortreten. Gerade in jener nach der Hand erlangten Gewalt sind die Engel oder bösen Geister nicht Geschöpfe, sondern ungeschöpflich, und wenn der Apostel sagt: Wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, so ist anderweitigem Sprachgebrauch gemäß dieß eben so viel als: wir haben nicht mit bloßen Geschöpfen (concreten Wesen) zu kämpfen, wie denn auch bloße Geschöpfe jenen gefährlichen,

Digitized by Google

ins Innere des Menſchen dringenden Einfluß nicht ausüben könnten, der den böſen Geiſtern in dem N. T. zugeſchrieben wird.

Wenn man aber übrigens moraliſche und intelligible Potenzen ſolcher Art, die erſt nach der Schöpfung, ja im Laufe derſelben hervorgetreten ſind, wenn man, ſage ich, moraliſche und intelligible Potenzen dieſer Art anzuerkennen ſich geſträubt hat, ſo war man dagegen um ſo mehr genöthigt, ſolche Potenzen für die phyſiſche Welt, das Reich der Natur, anzuerkennen, vorzüglich in jenen zuvor unbekannten Krankheiten, die plötzlich wie aus dem Nichts entſtehen, über die Erde ſich verbreiten und eine furchtbare Verheerung unter dem Menſchengeſchlecht anrichten, und von denen man ſagen kann, daß ſie ebenſowenig bloß aus Fleiſch und Blut zu erklären, als mit bloß materiellen Mitteln zu bekämpfen oder zu neutraliſiren ſind. Es iſt ein Engel — ein Engel des Verderbens, der in der großen Peſt zu Davids Zeit das Volk zu Jeruſalem ſchlägt[1], und ein begeiſterter Dichter des A. T.[2] preist den, der unter dem Schirm und Schatten des Allmächtigen bleibt; denn, ſagt er, Er errettet dich vom Strick des Jägers (des nachſtellenden Feindes) und von der ſchädlichen Peſtilenz — — daß du nicht erſchrecken müſſeſt vor dem Grauen des Nachts, vor den Pfeilen, die des Tages fliegen, vor der Peſtilenz, die im Finſtern ſchleicht, vor der Seuche, die im Mittag verderbt, d. h. die ſo unſichtbar iſt, daß ſie auch am hellen Tage nicht geſehen wird, und nicht gemieden werden kann. — Seuche hat dieſelbe Etymologie mit Sucht, was ja auch Krankheit bedeutet in vielen Zuſammenſetzungen, wie Schwindſucht u. a. Jede univerſelle, kosmiſche Krankheit iſt eine Sucht, iſt eine erregte Potenz, die ſich auf Koſten des gegenwärtigen Zuſtandes der Dinge und des Menſchengeſchlechtes zu realiſiren ſtrebt, und wie von Hunger nach Wirklichkeit getrieben, ſucht, wen ſie verſchlinge. Gleichwie nun aber dieſe Potenzen, die als eine ewige Vergangenheit unter der Schöpfung beſchloſſen ſeyn ſollten, nur hervortreten in Folge der Entbindung oder Erhebung der allen zu Grunde liegenden Urpotenz, von der

[1] 2 Sam. 24, 16.
[2] Pſalm 91.

Digitized by Google

demnach alle jene beſondern Potenzen gleichſam wie Kinder und Abkömmlinge ſind, ſo iſt es ganz begreiflich, wenn die einzelnen böſen Geiſter als Kinder und als Engel, d. h. Diener des Satans, vorgeſtellt werden.

So viel nun alſo von den böſen Engeln. Die böſen Engel = Potenzen, die nicht mehr unter der Herrſchaft ſtehen, der ſie unterworfen waren.

Wie werden wir uns nun aber die guten Engel erklären? Dieſe etwa auch als bloße Potenzen? Allerdings. Nur im umgekehrten Sinn von den böſen Engeln. Denn wenn dieſe Potenzen ſind, die nicht wirklich ſeyn ſollten, aber durch den Fall des Menſchen oder die Sünde Macht erlangt haben, wirkend zu werden, ſo iſt im Gegentheil jeder gute Engel das, was der göttlichen Intention nach wirklich ſeyn ſollte, aber nun vielmehr durch Schuld des Menſchen als bloße Potenz oder Möglichkeit, als nicht verwirklicht geſetzt iſt. Die guten Engel ſind alſo als Engel d. h. als bloße Potenzen, auch nicht erſchaffen. Die Intention war, daß ſie wirklich ſeyn ſollten, aber das ſind ſie nicht, ſie ſind merae potentiae geblieben und als ſolche alſo gerade nicht erſchaffen. Die böſen Engel ſind Geiſter, die nicht ſeyn ſollten, aber denen durch denſelben Vorgang verſtattet worden, wirklich zu werden, durch welche Potenzen, die ſeyn ſollten, bloße Potenzen geblieben, von der Wirklichkeit abgehalten ſind, und nur als in die Potentialität geſetzt exiſtiren; denn vernichtet konnten ſie doch nicht werden. — Durch den Fall ſchied ſich der Menſch von ſeinem Engel, ſetzte das, was er eigentlich ſeyn ſollte, außer ſich als Potenz; in der Geiſterwelt nach dem Tode möchte das Verhältniß ſich umkehren. Der Menſch, der ſich nach dem Tode nicht mit ſeinem Engel vereinigen kann und unfähig iſt jenes univerſellen Lebens der Engel, wird in die traurigſte, tiefſte Potentialität (= Finſterniß) geſetzt ſeyn. Denn nur in dieſem Leben iſt der Eigenheit des Menſchen zu wirken vergönnt, aber für eben dieſe iſt jene Region die Nacht, in der ſie nicht mehr wirken kann. In der Erzählung bei Lucas wird die Seele des Lazarus von Engeln empfangen, dieß wird durch das eben Bemerkte erklärt. Was aber vom Menſchen

Digitized by Google

zu sagen ist, das läßt sich ebenso von jedem Geschöpf sagen, denn nach jener allgemeinen Erregung, zufolge welcher das Universum nur noch ein in gegenseitiger Ausschließung seiner Theile bestehender — eben darum vergänglicher — Organismus ist, in Folge dieser auf die Welt fortgeleiteten Erregung hat auch jedes Ding eine Metastase, eine Versetzung erfahren, und ist nicht, was es seyn sollte, kein seiner Idee angemessenes, es hat also seine ursprüngliche Idee außer sich, daher die Unzahl der guten Engel nach den Vorstellungen der Juden, wie auch Christus von Legionen Engeln spricht, die sein Vater ihm senden könnte. Es begreift sich aus dieser Erklärung, daß die guten Engel ihrer Natur nach gute und insofern willenlose sind; als Geschöpfe genommen, wie bisher, wären sie doch etwas unendlich Abgeschmacktes und Langweiliges, wie sie denn so auch in allen den Gedichten erscheinen, die sich ihrer in diesem Sinn als Maschinerie bedient haben[1]. Sie sind willenlose Geister, denn sie sind eben nichts anderes als das, was seyn sollte. Die Willenlosigkeit der guten Engel ist eine angenommene Sache; der gedankenvolle und fromme Haller sagt in seiner Theodicee: Eine Welt von Mängeln ist besser als ein Heer von willenlosen Engeln. Eben weil sie ohne eignen Willen sind, nennt sie der Apostel (Hebr. 1, 14) *λειτουργικὰ πνεύματα*, dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienst derer, die die Seligkeit ererben sollen. Denn wie dem Menschen der böse Geist anliegt, daß er ihm zum Seyn verhelfe, und ihm, wenn er einer Möglichkeit Raum gegeben, immer neue Möglichkeiten vorzustellen weiß, so liegt ihm auch der gute Geist an, und jeder Mensch ist daher in diesem Leben recht eigentlich, wie die Orientalen und besonders auch die Juden lehren, zwischen seinen guten und bösen Engel gestellt; der gute Engel läßt nicht von dem Menschen und ist so sehr an den Menschen gebunden, daß er ihm auch in die Abziehung von Gott mit seiner Theilnahme — gleichsam mit seinem Auge folgt. Darum sagt Christus[2] von den Kindern, in denen das Böse noch ruht und unentwickelt ist: Ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht

[1] Man vergl. die Aeußerung I. Abth., 1. Band, S. 473. D. H.
[2] Matth. 18, 10.

Digitized by Google

meines Vaters im Himmel, ſie ſind noch nicht abgezogen. Die guten Engel, wenn auch von der Wirklichkeit ausgeſchloſſen, ſind ſie doch nicht von der Schöpfung abgeſonderte Weſen; wenn gleich ausgeſchloſſen von ihr, hören ſie doch nicht auf, nur in Bezug auf ſie da zu ſeyn. Jeder Engel iſt die Potenz — Idee — eines beſtimmten Geſchöpfs oder Individuums (daher weil Völker als Individuen betrachtet werden, hat auch jedes Volk ſeinen Engel, ſeinen Geiſt). Der Bezug, den der Menſch zu ſeinem guten Engel behält, iſt noch der einzige Zuſammenhang, der ihm auch in der Entfremdung mit Gott bleibt. Darum heißen die guten Engel Boten Gottes. Boten aber ſind nur nöthig für die Entfernung; es iſt auch daraus klar, daß die guten Engel in dem Zuſtand, in welchem ſie eben Engel, d. h. bloße Potenzen ſind, nicht erſchaffen ſeyn können, denn die Entfernung von Gott war nicht in der Schöpfung, ſondern iſt erſt nach der Schöpfung eingetreten. Ehe derjenige kam, der beſtimmt war, die zertrennte Schöpfung wieder unter Einem Haupt zu vereinigen, waren die guten Engel die einzigen Verbindungsglieder zwiſchen der menſchlichen und der göttlichen Welt. Dem jüdiſchen Stolz würde es bei weitem mehr geſchmeichelt haben, daß das Geſetz unmittelbar ſelbſt von Gott gegeben worden ſey, und der Platoniker Philo gibt ſich auch alle Mühe, die Engel bei der Promulgation des Geſetzes außer Spiel zu ſetzen. Wenn alſo die Juden gegen die Zeit Chriſti der Meinung waren, und der Apoſtel[1] es beſtätigt, daß das Geſetz Moſis durch Dazwiſchenkunft der Engel gegeben worden ſey, ſo kann dieß nur in einem reellen Gefühl ſeinen Grund gehabt haben. Denn eben darin beſteht ja auch der Unterſchied zwiſchen der altteſtamentlichen Offenbarung und der Erſcheinung Chriſti, daß Gott dort vorzüglich durch Engel, hier aber durch Chriſtum den Sohn ſelbſt geredet, der über alle Engel erhöht werden ſollte, und dem ſie ſchon während ſeiner Erſcheinung als ihrem Herrn dienten. Vor Chriſti Erſcheinung von der Wirklichkeit abgehalten und ausgeſchloſſen, treten ſie mit der Geburt deſſelben aus dieſem Zuſtand von Verborgenheit heraus. Gleich bei Chriſti Geburt läßt Lucas

[1] Hebr. 2, 2. Gal. 3, 19. Act. 7, 53.

Digitized by Google

ein Heer von Engeln erſcheinen, die das „Lob ſey Gott in der Höhe“ anſtimmen, und im Anfang ſeines Lehramtes gleich ſagt Chriſtus zu dem erſten, der ihn als den Sohn Gottes, als den Meſſias, erkennt (Joh. 1, 52): Von nun werdet ihr den Himmel offen ſehen und die Engel Gottes hinauf- und herabſteigen auf des Menſchen Sohn, d. h. zwiſchen ihm und Gott werdet ihr eine unabläſſige, nie aufhörende Gemeinſchaft ſehen.

Wer nun dieſe Erklärungen wohl gefaßt hat, dem wird ſchwerlich in den Aeußerungen des A. und N. T. über die Engel etwas Unerklärbares zurückbleiben. Er wird ſie im Allgemeinen verſtehen und begreifen können, gerade ſo wie die mythologiſchen Vorſtellungen, d. h. nicht in dem Sinn von Allegorien, denn dieſe Weſen ſind wirkliche Potenzen, die böſen ſolche, die nicht ſeyn ſollten, aber durch den Fall des Menſchen geſetzt ſind, die guten, die ſeyn ſollten, aber durch eben denſelben bloße Potenzen geblieben ſind. Im Beſondern aber möchte doch eine Frage noch Erledigung heiſchen, die man kaum umhin kann, aufzuwerfen. Das Bewußtſeyn der Apoſtel iſt erfüllt von der Idee jener ἀρχῶν, ἐξουσιῶν und δυνάμεων, jener Potenzen und Engel, die unſerem Bewußtſeyn ſo ganz fremd geworden ſind. Da iſt denn freilich etwas Temporäres (nur nicht Zufälliges) nicht zu verkennen. Worauf beruht alſo dieſes Temporäre? — Die Gewalt der kosmiſchen Mächte, die im Heidenthum und unter dem moſaiſchen Geſetz noch eine gewiſſermaßen unbeſchränkte war, iſt eben erſt in der Aufhebung durch Chriſtus begriffen. Nun wird jede herrſchende Potenz in ihrer gleichförmigen Wirkung am wenigſten, am beſtimmteſten erſt in ihrer Aufhebung gefühlt. Darum mußte Chriſto und den Apoſteln auch die beſtimmteſte Empfindung von dieſen Mächten beiwohnen. Dem, welcher die Welt von der Macht dieſer Potenzen befreite, dem mußte jene gleichſam chaotiſche Geiſterwelt der falſch erregten Kräfte oder Mächte, mit denen er kämpfte, am unmittelbarſten gegenwärtig ſeyn. Chriſto gegenüber hatten ſie noch eine objektive Gewalt, die ihnen eben erſt durch ihn genommen wurde, ihm mußten ſie alſo auch vorzugsweiſe und auf ganz beſondere Art objektiv ſeyn. Er, der das Heidenthum

Digitized by Google

und die falſchen Götter als wirkliche Mächte zerſtörte (nicht in der bloßen Vorſtellung der Menſchen, objektiv wurden ſie zerſtört), mußte wohl die beſtimmteſte Empfindung von ihrer Realität haben, noch mehr ſelbſt als die, welche unter ihrer Gewalt ſich befunden hatten. Man kann beſonders in manchen Ausdrücken der Apoſtel eine gewiſſe mythologiſche Farbe nicht verkennen. Dieſe Ausdrücke ſind die Reflexe der Mythologie im Chriſtenthum. Man muß ſich nicht etwa die Mühe geben, dieſes Mythologiſche leugnen zu wollen; man muß es anerkennen, und nur anders als gewöhnlich zu erklären ſuchen. Eben dieſe mythologiſchen Ausdrücke, von den Apoſteln in Bezug auf die böſen Geiſter gebraucht, zeugen für die Realität, zeugen für die Wahrheit unſerer Anſicht des Heidenthums. Wenn es ſtark genug iſt, ſeine Vorſtellungen ſelbſt dem Bewußtſeyn der Apoſtel ſo aufzudrängen, muß es wohl eine Sache — nicht eine bloße Einbildung — ſeyn. Der Apoſtel Petrus hatte die Theogonie des Heſiodos nicht geleſen, und doch ſpricht er in ganz ähnlichen Ausdrücken. Indem das einſeitig und ausſchließlich Jüdiſche in den Apoſteln ſich aufhob, ward ihr Bewußtſeyn auch fürs Heidniſche aufgeſchloſſen, trat auch das Heidniſche in ihr Bewußtſeyn. Die beiden Oekonomien waren in Spannung gegen einander; indem dieſe Spannung aufgehoben werden ſollte, ſchloß die eine das Reale der andern nicht mehr aus.

Da dieß ein großer Aufſchluß iſt, ſo will ich noch einige ſolcher ſprechenden Stellen aus apoſtoliſchen Briefen anführen.

In dem Briefe Judä, den ich für eines der älteſten chriſtlichen Documente halte, wird (V. 6) von Engeln geſprochen, welche ihren eignen Anfang nicht bewahrt, ſondern ihre eigne Behauſung verlaſſen haben, und bis zur Kriſis des großen Tags mit ewigen Banden in der Finſterniß (*δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον*) beſchloſſen ſeyen. Hier ſind alſo böſe Engel gemeint, von denen geſagt wird a) daß ſie ihren eignen Anfang (*τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν*) nicht bewahrt haben. Statt: ihren Anfang können wir auch ſagen: ihre Potenz, denn jeder Anfang iſt zunächſt nur eine Potenz, und jede Potenz nur Anfang; ſie haben ihre Potenz nicht bewahrt, d. h. ſie ſind aus der bloßen Potenz, in die ſie

Digitized by Google

erſchaffen, die ihnen angewieſen und die das ihnen eigenthümliche Seyn (ihre *ἰδία ἀρχή*) war, herausgetreten. Es wird b) geſagt, ſie haben ihre Behauſung verlaſſen. Dieß iſt nur ein anderer Ausdruck deſſelben Begriffs, der im Grunde nicht bildlicher iſt, als wenn wir ſagen, daß ſie nicht mehr eo loco ſind, quo initio fuerant oder quo esse debebant, daß ſie den Ort verlaſſen haben, der ihnen durch die Schöpfung gegeben war, nämlich den bloßen Ort der Möglichkeit, von dem ſie allein nicht ausgeſchloſſen werden konnten (denn ausgeſchloſſen wird nur Wirkliches von Wirklichem, nicht aber iſt von Wirklichem Mögliches ausgeſchloſſen). Es iſt daſſelbe, was Chriſtus meint, wenn er vom Satan ſagt: *ἐν ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν*, er kann in dem Verhältniß, in dem er allein Wahrheit hat, außer dem er nur Lüge und Unwahrheit iſt, nicht beſtehen, daſſelbe, was Johannes andeutet, wenn er von dem Satan ſagt: *ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ἁμαρτάνει*, d. h. daß er von Anfang, ſo wie er Iſt, von dem Ort, an den er durch die Schöpfung geſetzt war, und den er als Centrum, als das Ziel aller ſeiner Bewegung, d. h. als den Punkt, aus dem er ſich nicht bewegen ſollte, anzuſehen hatte, ſich bewegt. Es iſt von den böſen Engeln geſagt c) daß ſie Gott bis zu der Kriſis des großen Tages mit ewigen, d. h. unzerreißbaren, Banden in der Finſterniß behalten habe. Nämlich ihre anerſchaffene Potentialität iſt auch ihre Schranke, die ſie von ſich ſelbſt gar nicht, ſondern nur mit Hülfe des Menſchen überſchreiten können; ſie können alſo nur aus der Finſterniß, aus der Region des nicht Seyenden herauswirken, an die ſie mit unzerreißbaren (weil auf ihrer Natur beruhenden) Banden befeſtigt ſind; ſie können nur heraustreten, wenn der Menſch durch ſeinen Willen ſie davon entbindet.

Noch mythologiſcher ſind die Ausdrücke, deren der zweite Brief Petri (2, 4) ſich bedient, wo es heißt: Gott habe auch der Engel nicht verſchonet, die geſündiget hätten, d. h. die von dem Ort, der ihr Centrum ſeyn, von dem ſie nicht abweichen ſollten, abgewichen waren (durch die Neigung, ſich aus der Potenz zu erheben, und in der Verführung des menſchlichen Willens) Gott habe ihrer nicht verſchont, ſondern (was natürliche und nothwendige Folge iſt, wird als Strafe

Digitized by Google

angesehen) er habe sie mit Fesseln der Finsterniß in den Tartaros eingeschlossen, um sie zur letzten Krisis zu bewahren. Man muß hier die griechischen Worte lesen: *σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τετηρημένους*. Besonders auffallend ist das *ταρταρώσας*, ein Wort, das sonst nirgends, weder im N. T. noch in der griechischen Uebersetzung des A. T. vorkommt; nur Sextus Empiricus braucht das zusammengesetzte *καταταρταρόω* von Kronos. Apollodor braucht es von einem der Titanen. Man kann nicht umhin, bei diesen Worten an die Art zu denken, wie Hesiodos von den Titanen spricht:

Ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι
Κεκρύφαται, βουλῇσι Διὸς νεφεληγερέταο,
(Theog. 729. 730).

und in einer andern Stelle:

Τιτῆνας — — μὲν ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
Πέμψαν καὶ δεσμοῖσιν ἐν ἀργαλέοισιν ἔδησαν.
(Theog. 717. 718).

Hier haben wir also außer dem *ζόφος* auch die schweren Fesseln. Bei dieser Stelle wäre es wahre Thorheit, das Mythologische des Ausdrucks leugnen zu wollen, aber wenn man dieses Mythologische recht versteht, so zeigt es nur, daß der Ausdruck aus einer reellen Empfindung geflossen ist, von der wir keine Erfahrung mehr haben. Denn die Apostel standen eben auf der Grenze des blinden und des befreiten Bewußtseyns; ihre Vorstellungen schreiben sich her aus der Krisis selbst, die sie erlebten, in welcher jene Mächte eben ihrer objektiven Gewalt beraubt wurden.

Ich kann hier der unmittelbaren Verwandtschaft der Materie wegen nicht umhin, noch eine andere wichtige Frage zu berühren: was die zahlreichen Engelserscheinungen, vorzüglich aber die Theophanien bedeuten, von denen das A. T. voll ist. Da man doch darüber einig ist, daß die Gottheit als solche nicht erscheinen könne, hat man von jeher, insbesondere die Kirchenväter haben sich schon bemüht, hier eine Auskunft zu finden, um diese Erzählungen als wahr zu behaupten, ohne doch etwas der Gottheit Unangemessenes zuzulassen. Eine der gewöhnlichsten Erklärungen ist, zu sagen, in allen diesen Erscheinungen

Digitized by Google

ſey eigentlich nur des Menſchen Sohn, der, wie er nachher völlig Menſch geworden, ſo vor dieſer Zeit ſchon im A. T. vorübergehender Weiſe Menſchengeſtalt angenommen habe. Man könnte dieß vielleicht genügend finden, wenn immer nur Eine Perſon erſchiene. Wie will man aber die drei Männer erklären, die zu Abraham kommen, um ihm die Geburt des Iſaak zu verkündigen? Es bleibt nur übrig, dieſe Erſcheinungen als ſolche zu erklären, die nur möglich waren vermöge der mythologiſchen Spannung des Bewußtſeyns, in der ſich die Menſchheit überhaupt befand. Dieſelbe mythologiſche Spannung, welche die Göttervorſtellungen vermittelt, wird hier das Medium wirklich göttlicher Erſcheinung, gerade wie die Gaben der erſten Gemeinde Gaben des h. Geiſtes ſind, aber das Mittel (Medium), wodurch er wirkte, war durch einen Zuſtand des Bewußtſeyns gegeben, der ſpäter aufhörte und ſich verlor. Es ſind dieſelben Potenzen, welche die mythologiſchen Vorſtellungen vermitteln, und die in den altteſtamentlichen Theophanien das Medium einer wirklichen Erſcheinung der Gottheit ſeyn können. Wie nach frühern Erklärungen Mythologie und Offenbarung ſelbſt nicht durch den ſubſtantiellen Inhalt ſich unterſcheiden, ſo ſind auch in den Theophanien des A. T. die ſubſtantiellen Potenzen dieſelben, die in der Mythologie wirken. Nicht durch das Materielle ſind die Theophanien des A. T. göttliche Erſcheinungen, ſondern durch das, was in ihnen durchwirkt.

Sie begreifen ſelbſt: dieſe Erklärungsweiſe iſt von einer frühern verſchieden, welche die Theophanien als mythologiſche, d. h. im Grund als bloß poetiſche Erzählungen erklärte, die nur inſofern nicht völligen Erdichtungen gleich geſetzt wurden, als man dieſes Poetiſche als pſychologiſch nothwendige Folge aus dem Geiſte des höheren Alterthums herleitete. Wer die Mythologie bloß ſubjektiv erklärt, dem bleibt auch für jene Erſcheinungen nur eine ſubjektive Erklärung übrig, denn zu offenbar iſt die Analogie zwiſchen jenen Erſcheinungen und zwiſchen mythologiſchen Vorgängen. So wenig nun jene ſubjektiv-mythologiſche Erklärungsweiſe gebilligt werden kann, ſo muß man denen, die ſie zuerſt anwendeten, doch zugeſtehen, daß ſie den Ort andeuteten, wo der eigentliche Aufſchluß zu ſuchen ſeyn würde, wenn gleich die mangel-

Digitized by Google

haften Begriffe von Mythologie, die nach dem Maßstab der damals herrschenden Popularphilosophie nicht wohl anders beschaffen seyn konnten, sie verhinderten, den wahren Aufschluß zu finden. Bekanntlich war Eichhorn so ziemlich der erste, der die Anwendung der mythologischen Erklärung auf das A. T. versuchte. Ich nenne ihn, weil er in früherer Zeit wirklich ein Mann von lebhaftem Erfindungsgeist war, und weil auch derjenige ein Andenken verdient, der auf einen Weg hinzeigt, wenn er selbst auch ihn nicht zu wandeln verstand. Diese ersten Versuche, sich so manche Erzählungen und Vorstellungen des A. T. verständlicher zu machen, verdienen immerhin Anerkennung.

Uebrigens wird, hoffe ich, niemand mir vorwerfen, daß auf die zuletzt behandelte Materie zu viel Zeit und Fleiß verwendet worden. Die Vorstellungen des Satan wie die der guten und bösen Engel greifen so tief in den ganzen Inhalt des Christenthums ein, daß wer darüber seine Ansicht nicht festgestellt hat, über den Sinn des ganzen Christenthums nur schwankender Vorstellungen fähig ist. Zugleich aber, wie ich stets mit speciellen Vorträgen allgemeine Zwecke zu verbinden gedacht habe, hat diese letzte Entwicklung auch gedient, einen Begriff in die Wissenschaft einzuführen, der der Philosophie bis jetzt ganz fremd war, den Begriff einer eigentlichen Geisterwelt.

Es ist oft gesagt worden, die Bedeutung des Menschen im gegenwärtigen Leben sey, das verbindende Mittelglied zwischen Natur und Geisterwelt zu seyn. Dabei war aber unter Geisterwelt eigentlich nur die, in der der Mensch jetzt schon existirt oder wenigstens existiren soll, verstanden; hier ist aber von einer eigentlichen Geisterwelt die Rede. Das Bewußtseyn seines Zusammenhangs mit einer solchen, das Bewußtseyn, noch immer ein universelles Wesen zu seyn, an dessen Wohl und Weh auch außer dieser Welt Theil genommen wird, erhebt den Menschen erst über die Erde, ja über die Natur, die selbst in ihren Schranken verständlicher wird, indem sie eine andere Welt außer sich hat. Kant vor jetzt 50 Jahren glaubte das ganze Gebiet des menschlichen Erkenntnißvermögens durchmessen und erschöpft zu haben; später hat man das ganze Reich des Begriffs und aller möglichen Begriffs-

Digitized by Google

bewegungen mit logiſchem Cirkel umſchreiben wollen. Sieht man genauer zu, ſo finden ſich nur eben jene Begriffe umfaßt, welche durch die damalige zufällige Weltanſicht gegeben waren. Schon in der gegenwärtigen Entwicklung aber iſt gar mancher Begriff und manche Begriffsbewegung vorgekommen, von denen jene Verſuche nichts ahndeten. Jene Verſuche bezogen ſich auf die Welt, die ihre Urheber vorfanden, die ſie kannten, uns hat ſich in dieſen Vorträgen eine Welt eröffnet, von der ſie ſchlechterdings nichts wußten, die ſie auch in den Kreis ihrer Begriffe gar nicht aufnehmen konnten, es wäre denn durch völlige Entſtellung. Dieß mag als Warnung dienen gegen jedes voreilige Abſchließen der Philoſophie und das Großthun damit. Die Thatſache einer Philoſophie der Offenbarung zeigte ſchon, daß noch eine ganze, von der bisherigen Philoſophie nicht umfaßte Welt übrig war.

In dem bisher Vorgetragenen iſt nun aber auch alles enthalten, was meines Erachtens nöthig iſt, die Offenbarung in formeller und in materieller Hinſicht zu verſtehen; und was von einer Philoſophie der Offenbarung gefordert werden kann. Denn z. B. ins Praktiſche, in die Moral des chriſtlichen Lebens hat ſie nicht, wenigſtens nicht nothwendigerweiſe, einzugehen. Dieſe iſt die von ſelbſt ſich ergebende Folge der theoretiſchen Ideen. Wenn irgend eine von den Lehren der gewöhnlichen Dogmatik nicht zu ſpecieller Erörterung gekommen iſt, ſo ſind doch die wiſſenſchaftlichen Mittel gegeben, mit denen jede zu umfaſſen iſt. Ich habe gleich anfangs erklärt, es ſey nicht um eine ſpeculative Dogmatik, ſondern um die Erklärung des Chriſtenthums aus ſeinem höhern, geſchichtlichen Zuſammenhang zu thun. Dieſer höhere, bis in den Anfang der Dinge zurückgehende Zuſammenhang iſt vollſtändig erklärt. Was allein noch auszuführen wäre, iſt der Uebergang aus dieſer höhern und innern Geſchichte in die äußere. Dieſer Uebergang iſt durch die Kirche vermittelt, welcher die Ausführung des Wortes Chriſti anvertraut iſt. Der Gegenſtand unſerer letzten Unterſuchung müßte demnach die Geſchichte oder die Entwicklung der chriſtlichen Kirche ſeyn. Die leitenden Ideen für dieſelbe aufzuſtellen, wird der Inhalt und die Aufgabe der nächſten Vorleſungen ſeyn.

Digitized by Google

Sechsunddreißigste Vorlesung.

Als das Werk Christi auf Erden gethan war, sah er voraus und sagte es auch seinen Jüngern, daß eine solche Zeit, als die seines Wandels auf Erden gewesen war, nicht dauern, nicht beständig bleiben könne. Es werden, sagt er[1], Tage und Stunden kommen, wo ihr begehren werdet Einen der Tage des Menschensohns zu sehen und werdet ihn nicht sehen. Zwar bis zur völligen Auflösung des Heidenthums, im noch bestehenden Kampf gegen die finstern Mächte desselben sollten auch außerordentliche Gaben noch fortdauern, aber schon der hocherleuchtete Apostel Paulus an dem Ort, wo er von den geistlichen Gaben redet (im ersten Brief an die Korinther), kündigt[2] den Zeitpunkt an, wo aufhören werden die Weissagungen, die Sprachen, die Erkenntniß, die γνῶσις, die nur auf einem partiellen Zustand des Bewußtseyns beruht, wie die Worte andeuten: ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν, denn wir erkennen nur, soweit dieser besondere Zustand des Bewußtseyns erlaubt, nicht unbedingt, nicht frei, nicht allgemein gültig, — wann aber kommen wird das Vollkommene, dann wird alles Partielle, alles, was nur Folge eines noch unvollkommenen, noch im Werden begriffenen Zustandes ist, ein Ende haben. Mit dem Aufhören jener Spannung, der das Bewußtseyn im Heidenthum unterworfen ist, sollte auch das Uebernatürliche aufhören, das nur im Gegensatz mit dem Heidnischen das

[1] Luc. 17, 22.
[2] Kap. 13, 8 ff.

Digitized by Google

Christliche angenommen hatte. Die ekstatischen Zustände, über die als etwas Vergängliches, Untergeordnetes und höchstens als Mittel Anzuerkennendes der Apostel vernehmlich genug sich äußert, beruhten selbst mit auf der Spannung, welche im Kampf gegen das christliche Princip die kosmischen Mächte erregten — diese Zustände sollten aufhören, und alles mehr und mehr in das Geleis der ganz freien, vollkommen selbstbewußten menschlichen Erkenntniß einlenken. Zwar verheißt Christus den Jüngern mit ihnen zu seyn bis zum Ende der Tage. Aber dieses „mit ihnen Seyn" war auf keinen Fall von der Art, daß es die natürliche Entwicklung des von Christo in die Welt gelegten Samenkorns aufhalten sollte. Indem das Christenthum in die Welt trat, mußte es sich auch den allgemeinen Bedingungen und Gesetzen unterwerfen, denen alle Entwicklung in der Welt unterworfen ist. Christus selbst vergleicht sich mit einem Säemann und das Evangelium mit einem Samen, ja er sagt ausdrücklich (Marc. 4, 26): Wie der Mensch den Samen in die Erde streut, und davon geht, und schläft, und wieder aufsteht, und indessen, ohne daß er darnach sieht, die Frucht von selbst wächst (*αὐτομάτη γὰρ ἡ γῆ καρποφορεῖ*), so ist es auch mit dem Reich Gottes. Nachdem Christus durch sein Leben, Lehren, Leiden und Sterben den Keim eines bis in die Ewigkeit wachsenden Lebens gelegt hatte, hat er im Vertrauen auf das Unverwüstliche, die inwohnende Kraft dieses Keims gewollt, daß er unter den Stürmen dieser Welt, unter wechselndem Sonnenschein und Ungewitter Wurzel schlage, sich ausbreite, und successiv aber unwiderstehlich wachse. Die Absicht war nicht, diesen Keim den natürlichen und nothwendigen Entwicklungsgesetzen zu entziehen. Er sagt selbst, daß der Feind kommen werde und Unkraut zwischen den Waizen säen, Unkraut, das nicht ausgerauft werden könne, ohne zugleich den Waizen mit auszuraufen, dem man daher mitzuwachsen verstatten müsse bis zum großen Tag der Ernte (Matth. 13, 24—30). Er selbst (Matth. 24, 24) und noch bestimmter die Apostel kündigen an, daß viele falsche Apostel aufstehen werden, Aergernisse kommen müssen, ja es wird für die Folge eine große, weitgreifende Apostasie, ein allgemeiner Abfall vom wahren

Digitized by Google

Christenthum vorausgesagt. Die christliche Entwicklung wird also ganz denselben Störungen, Hemmungen und andern Widerwärtigkeiten unterworfen seyn, denen jede natürliche Entwicklung unterworfen ist.

Fragt man, worein von Christo und den Aposteln das Fortschreiten des Christenthums gesetzt worden, so bestand es 1) in der allgemeinen Verbreitung unter alle Völker. „Gehet hin und predigt das Evangelium aller Welt." Aber nicht weniger wird 2) ein innerliches Wachsthum des Christenthums, und besonders ein Wachsthum der christlichen Erkenntniß gefordert. Zwar einen andern Grund kann niemand legen, als Jesus Christus gelegt hat, aber der Geist erst, der nach ihm kam, sollte in alle, d. h. in die ganze, vollkommene Wahrheit leiten. Auf den von Christo gelegten Grund sollte daher ein allmählich alles Menschliche umfassender Bau aufgeführt werden und, wie der Apostel sagt, wachsen zu einem heiligen Tempel, zu einer wahren geistigen Behausung Gottes, von der natürlich nichts ausgeschlossen seyn durfte, in der alles menschliche Streben, Wollen, Denken und Wissen zu vollendeter Einheit gebracht war. Die Erkenntniß, in welcher die christliche Welt zu wachsen hatte, sollte nicht wieder eine Erkenntniß von der Art seyn, wie die den Aposteln durch Offenbarung, also durch ein besonderes Verhältniß, zu Theil gewordene, sie sollte eine Erkenntniß seyn, die unter allen Umständen, zu allen Zeiten und Orten dem Menschen möglich und zugänglich wäre, kurz allgemein-menschliche, darum auch freie, wissenschaftliche Erkenntniß. Nichts ist mehr geeignet, Erstaunen zu erregen, als die ungemeine Schwäche der freien christlichen Erkenntniß unmittelbar nach den Zeiten der Apostel. Einen größeren Abstand gibt es nicht, als zwischen den Schriften der Apostel und den der ersten nachapostolischen Zeit zugeschriebenen; zum offenbaren Beweis, daß es etwas anderes als freie, menschliche Erkenntniß war, die aus den Aposteln redete, daß sie noch unter dem Einfluß und der Inspiration des Processes standen, den das Christenthum eingeleitet hatte. Welche Schwäche des christlichen Bewußtseyns in den meisten der sogenannten apostolischen Väter, die deutlich erkennen läßt, wie der großen und göttlichen Erregung unmittelbar die tiefste Abspannung folgte!

Digitized by Google

Eine ganz andere Sache war es, als das Reich Gottes noch bloß innerlich war, und eine andere, als es nun auch äußerlich da seyn sollte. Hier mußte es unvermeidlich aufs neue in die Wirkungssphäre des innerlich besiegten, aber eben darum, wie Christus selbst sagte, nun hinaus (ins Aeußere) geworfenen Geistes gerathen, der hier — im Aeußern — unter veränderter Gestalt eine neue Herrschaft suchte und ihm, dem Christenthum, offen oder verlarvt entgegentrat.

Es wäre höchst erwünscht, wenn auch in der Folge der innern und äußern Schicksale der christlichen Kirche sich ein Gesetz entdecken ließe, und zwar womöglich ein dem allgemeinen, in allen geschichtlichen Entwicklungen herrschenden Gesetz analoges. Erlaubt nun auch der gegenwärtige Vortrag uns nicht, mit den durch denselben begründeten Ideen in die Kirchengeschichte hinüber und ins Einzelne derselben einzugehen, so wird sich doch wenigstens vielleicht ein Leitfaden entdecken und auch vorläufig schon im Allgemeinen einsehen lassen, daß der erste oder älteste Zustand der Kirche, wo man sie in einer Art von idealischer Reinheit und Vollkommenheit zu denken gewohnt ist, nicht ihre Bestimmung seyn konnte. Da der Herr der Kirche zugelassen, daß sie aus diesem Zustande hervorgegangen und in anderweitige Verwicklungen sich eingelassen hat, so müssen wir voraussetzen, daß dieß nicht gegen seine Absicht geschehen, indem er schon dafür gesorgt wußte, daß sie auch aus diesen Verwicklungen wieder heraus und in ein Ende komme, welches erst das wahre, bewährte, durch Kampf und Sieg erlangte seyn werde, während jenes Zeitalter, das so manche Neuere zurückwünschen, nur als ein Zeitalter der Unschuld und der Potentialität zu denken ist, als das noch außer- oder vorgeschichtliche Zeitalter der Kirche. Nicht konnte der vorgeschichtliche Zustand der Kirche ihr wahrer und daher bleibender seyn, sonst wäre sie nicht aus ihm hervorgetreten. Man kann sagen, daß dieser erste Zustand der einer Einheit war, aber einer bloß negativen, aus der sie hervortreten mußte, der gegenwärtige Zustand dagegen sey ein Zustand der Getheiltheit, nur Uebergang zur freien, positiven Einheit. Da wir von einer vorgeschichtlichen Kirche reden, so gibt es also auch eine geschichtliche und

Digitized by Google

— nachgeſchichtliche. Weder mit der vorgeſchichtlichen noch der nachgeſchichtlichen (die gar nicht in dieſen Aeon fällt) haben wir uns zu beſchäftigen, ſondern mit der geſchichtlichen. Die geſchichtliche Kirche fängt erſt mit dem Augenblick an, wo ſie ſelbſt Weltreligion wird, eine Exiſtenz in der Welt einnimmt. In dieſer geſchichtlichen Kirche müſſen aber Unterſchiede, es muß in ihr eine Folge von Zeiten ſeyn. Die Frage kann alſo nur ſeyn, wie dieſe Zeiten der Kirche ſich beſtimmter *ausſprechen* und näher nachweiſen laſſen. Das Erwünſchteſte wäre, wenn der Herr ſelbſt dieſe Unterſchiede ausgeſprochen, oder ſie für eine künftige Wahrnehmung zum voraus bezeichnet hätte. Ich werde alſo nun auf dieſe Unterſuchung eingehen, aber auch dabei nicht mit einem bloßen Raiſonnement a priori mich begnügen, ſondern geſchichtlich zu Werke gehen und, wie ich in dieſem ganzen Vortrag mir vorgeſchrieben, das einfachſte Mittel zum Zweck wählen.[1]

Wer die Geſchichte des *menſchlichen* Lebens Jeſu mit der Aufmerkſamkeit geleſen hat, mit der eine Erzählung geleſen werden muß, in der jeder Umſtand wichtig und bedeutend iſt, der hat auch gewiß bemerkt, daß regelmäßig bei gewiſſen feierlichen Gelegenheiten Chriſtus drei von ſeinen Jüngern und künftigen Apoſteln zu ſich nimmt und ſo vor den andern auszeichnet, Petrus, Jakobus und Johannes. Petrus

[1] Ehe ich das Gefundene mittheile, glaube ich bemerken zu müſſen, daß nicht nur meine Anſicht im Ganzen, ſondern auch der größte Theil der Anwendungen, die ich von derſelben zu machen mich berechtigt geglaubt, durch den neueſten Theil der Allgemeinen Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche unſers Hrn. Dr. Neanders (Bd. V, Abth. 1, S. 438 ff.) eine unerwartete Beſtätigung erhalten hat. Dieſelbe Anſicht, dieſelben Anwendungen hat der genannte Forſcher ſchon in den Schriften des berühmten Abt *Joachim* von Floris gefunden und nachgewieſen. Freilich habe ich dieſe Entdeckung in keiner der frühern Kirchengeſchichten, deren ich doch viele angeſehen habe, gemacht gefunden. Die Eitelkeit, welche andere gern nach ſich beurtheilt, möchte denken, es ſey mir dadurch etwas entzogen, ich aber freue mich vielmehr, daß Gedanken, die ich doch nicht umhin konnte, mit einiger Schüchternheit zu betrachten, eine ſo große Beſtätigung geworden iſt, die Uebereinſtimmung eines ſo bedeutenden und in der Kirchengeſchichte ſo hervorragenden Mannes, dem ſchon um die Mitte oder gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts Aehnliches und zum Theil völlig Gleiches ſich dargeſtellt hat.

Digitized by Google

oder eigentlich Simon war der erste Jünger, den er überhaupt zu sich rief, zugleich mit ihm dessen Bruder Andreas (Matth. 4, 18—20). Daß aber nicht der frühere Beruf allein Ursache der Auszeichnung des Petrus ist, erhellt daraus, daß Andreas nicht unter den Dreien ist. Die nächsten, fast unmittelbar nach diesen Gerufenen sind wieder zwei Brüder, Jakobus, der überall vorausgenannt wird, und Johannes. Diese beiden nebst Petrus sind es also, welche Christus vorzugsweise an sich gezogen und zu Vertrauten auch der geheimsten Vorgänge gemacht hat. Da wo er die Zwölfe zu Aposteln macht — wo also ihre apostolische Bestimmung eigentlich anfängt — da werden (in der Erzählung des Marcus (3, 14 ff.) auch jene Drei gegen die bloß chronologische Ordnung ihrer Berufung den andern voraus und Andreas erst nach Johannes genannt. Merkwürdig ist auch, daß er nur diesen Dreien besondere Namen beilegt, Simon gibt er den Namen Petrus, den beiden Brüdern, Jakobus und Johannes, den Namen Boanerges, Donnerskinder. — Bald nach ihrer Bestimmung zum Apostelamte kommt ein Vorsteher der Synagoge zu Jesus, ihm zu sagen, daß seine Tochter in den letzten Zügen liege, später kommt ein Diener, der anzeigt, sie sey schon gestorben. Jesus geht demohngeachtet nach dessen Haus, indem er sagt: Fürchte nicht, glaube nur (Marc. 5, 36). Hier heißt es (V. 37): Er ließ niemand (keinen der zwölf Apostel, die ihn in dieser Eigenschaft jetzt schon begleiteten), er ließ niemand ihm folgen, als nur Petrus, Jakobus und Johannes. Ausdrücklich mußte er also den andern verwehrt haben, mit ihm zu gehen. Denselben Vorfall erzählt auch Lucas (8, 51). Später nimmt er die Drei wieder beiseits (*κατ' ἰδίαν*, wie Matthäus (17, 1) sagt, also mit Ausschließung der andern — Marcus (9, 2) sagt *μόνους*, sie allein) auf den hohen Berg mit sich, wo er sie zu Zeugen seiner Verklärung macht. Wieder sind es die Drei, welche er als Zeugen seines letzten Kampfs am Oelberg mit sich nimmt. Unter diesen Dreien, Petrus, Jakobus und Johannes, die auch nach der Himmelfahrt Christi in dieser Ordnung aufgezählt werden (Ap. G. 1, 13), ist Petrus unwidersprechlich der erste und wird auch von Christus als solcher angesehen und erklärt. Bei Matthäus

Digitized by Google

(10, 2), wo die Apostel in ihrer Ordnung aufgezählt werden, steht bei Simon, genannt Petrus, ausdrücklich πρῶτος. Wenn man nun dieses πρῶτος nicht etwa bloß als für das Adverbium gesetzt annehmen will (= erstens), so liegt darin eine Auszeichnung, da es unnöthig gewesen wäre, indem Petrus schon zuerst genannt wird. Ihm, als dem ersten, wird gewöhnlich der Artikel beigefügt, ὁ Πέτρος, den andern nicht oder selten[1]. Petrus spricht meist statt der andern[2] und wird allein genannt, wenn die andern nicht genannt werden[3]. Selbst in der Rede Christi, wo er den Petrus tadelt, geschieht dieß auf eine Weise, daß man erkennt, Christus sieht Petrum als das Haupt der andern an; z. B. in der Rede: Simon, Simon, Satanas hat euer begehret, daß er euch möchte sieben, wie den Waizen, aber ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre. Und wenn du dermaleins dich bekehrest, so stärke deine Brüder[4]. Christus spricht hier unbestimmt von allen und wendet doch die Rede bloß an Petrus als das Haupt, dessen Fall den Fall aller andern nach sich ziehen würde. Das Gleichniß vom Sieben ist nicht, wie meist, vom Untereinandermengen und Wirren der Apostel zu verstehen, sondern der Satan verhält sich auch hier als der eine Krisis, eine Ausscheidung des unter dem Rechten verborgenen Unrechten zu bewirken strebt, wie man den Waizen siebt, damit die Spreu sich absondere.

Am entschiedensten spricht für Petrus und seinen Vorzug das Wort des Herrn, das er ihm sagt, nachdem Petrus im Namen der andern auf die Frage des Herrn geantwortet, wofür die Leute ihn (des Menschen Sohn) ansehen. Da antwortete Petrus: Du bist Christus (der Messias), des lebendigen Gottes Sohn. Darauf folgt denn jene vielbesprochene Antwort (Matth. 16.): Selig bist du Simon, Jonas Sohn, denn Fleisch und Blut haben dir dieß nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel. Und ich sage dir auch, du bist Petrus und auf diesen

[1] Z. B. bei Marcus 9, 2, der auch alle drei ohne Artikel hat 13, 3.
[2] Luc. 8, 45. Matth. 16, 16. Act. 1, 15. 2, 14. 15, 7.
[3] Marci 1, 36.
[4] Luc. 22, 31. 32.

Digitized by Google

Fels will ich bauen meine Kirche, und die Pforten der Hölle ſollen ſie nicht überwältigen. Und ich will dir des Himmelreichs Schlüſſel geben, was du auf Erden binden wirſt, ſoll auch im Himmel gebunden ſeyn, und was du auf Erden löſen wirſt, ſoll auch im Himmel los ſeyn. Dieſe Worte Chriſti ſind völlig entſcheidend für den Primat des h. Petrus unter den Apoſteln; es gehörte die ganze Verblendung des Parteigeiſtes dazu, das Beweiſende dieſer Worte zu verkennen, oder den Worten einen andern als dieſen Sinn unterzulegen, wie es übrigens zu allen Zeiten, ſchon vor der Reformation, verſucht wurde. Von der andern Seite muß ich jedoch mit gleicher Aufrichtigkeit bemerken, daß in den Schlüſſen, welche aus den richtig verſtandenen Worten zu Gunſten eines fortdauernden Primats gezogen worden, ſehr verſchiedene Begriffe, Priorität und Superiorität verwechſelt wurden. Der Primat oder vielmehr Principat, der dem Petrus durch dieſe Worte zugeſchrieben worden, ſchließt nichts weniger in ſich, als eine bleibende, beſtändige Domination. Im Gegentheil, da Chriſtus den Apoſtel mit einem Felſen vergleicht, auf den er ſeine Kirche bauen, alſo den er ſeiner Kirche zum Grund geben wolle, ſo darf der Begriff dieſes Principats nicht über den Sinn hinaus erſtreckt oder ausgedehnt werden, in welchem auch der Grund eines Gebäudes das Erſte und Vornehmſte genannt werden kann. Der Grund, obgleich das Erſte jedes Gebäudes, iſt darum doch nicht über dem, was er begründet, und ſetzt vielmehr nothwendig ein Höheres voraus, durch welches der Bau erſt vollendet wird. Der Begriff des Grundes iſt ſo wenig excluſiv, daß er vielmehr ſelbſt nur Bedeutung hat, inwiefern er ein Anderes nach ſich und außer ſich fordert. Durch dieſe Erklärung der berühmten Stelle haben wir alſo erlangt, den erſten der Apoſtel als den Anfang und Grund einer Succeſſion, und zwar einer ſolchen, worin er nicht bloß ſich ſelbſt wiederholt, ſondern worin ihm ein wahrhaft Anderes (ein anderes Princip) folgt, anſehen zu dürfen, und damit haben wir für dieſe ganze Entwicklung überhaupt eine geſchichtliche Folge gewonnen. Der, auf den Chriſtus ſeine Kirche bauen zu wollen erklärt hat, bleibt immer der Grund, aber er ſchließt nicht ein zweites, ein neues Princip

Digitized by Google

aus, durch welches die Gemeinschaft der Christo Angehörigen einer höhern, freiern Gestalt, einer ganz anderen als bloß äußeren Herrlichkeit entgegengeführt wird. Da Petrus als *Anfang* bestimmt worden, so muß ein zweiter Apostel folgen, ein dritter als Ende gedacht werden. Dieser auf den heil. Petrus folgende kann nur in dem Apostel Jakobus gesucht werden, der stets und überall als der nächste nach ihm genannt wird. Aber dieser wurde von allen Aposteln am frühesten hinweggerafft und gewürdigt, der erste sein Blut für die Sache seines Herrn zu verspritzen. Herodes Agrippa ließ ihn frühzeitig enthaupten. Da er aber der Kürze seiner Laufbahn und seines apostolischen Wirkens ohnerachtet stets unter den Dreien als der zweite genannt wird, so berechtigt dieß zu denken, daß diese Stelle an sich eine Bedeutung hatte, wenn auch Jakobus nur bestimmt gewesen, sie für einen andern zu bewahren. Und wer könnte dieser andere seyn, als der kurze Zeit nach oder vor der Hinrichtung des Jakobus auf so außerordentliche und erstaunenswerthe Weise zum Apostelamt berufene Paulus, den der Herr ausersehen hatte, aus einem Verfolger und Peiniger der ersten Kirche ihr größter Erweiterer und Verherrlicher zu werden? Als der h. Jakobus hinweggerafft wurde, war der Mann schon ersehen, der an seine Stelle treten sollte, ja der Herr nahm jenen vielleicht nur darum so früh hinweg, weil er den Apostel Paulus als ein noch entschiedeneres und rüstigeres Werkzeug an seine Stelle setzen wollte. Da die Stelle des Jakobus nicht leer gelassen und auf eine so außerordentliche Weise als durch die Bekehrung Pauli geschah, wieder ersetzt wurde, so muß mit dieser Stelle eine Mission verbunden gewesen seyn, welche durch *Petrus* nicht ausgerichtet werden konnte. Paulus wurde also dem heil. Petrus als ein ihn ergänzendes Glied hinzugefügt, wie denn auch noch auf den *ältesten* bleiernen Siegeln der Päpste beide Apostel neben einander zu sehen waren, Petrus zur Linken, als Stelle des Vorrangs nach morgenländischer Weise, Paulus zur Rechten, wo also von keinem *ausschließlichen* Primat des ersten die Rede ist, bis später erst der Apostel Petrus allein im Siegel der Päpste steht.

Die Linie der Succession stellt sich daher jetzt so: *Petrus*,

Digitized by Google

Paulus, Johannes. Es ist ganz dem geschichtlichen Gang der Offenbarung, wie er auch anderwärts sich erkennen läßt, gemäß, diese drei Namen als Repräsentanten von drei Zeiten der christlichen Kirche zu denken. Ganz in demselben Verhältniß werden für die Zeit vor Christo gedacht Moses, Elias und der Täufer Johannes. Moses legt den Grund. Mit Elias erhebt sich das Propheteuthum (der Gegensatz des Gesetzes), das gegen die Zukunft hintreibende, vermittelnde Princip. Johannes d. T. ist Nachfolger des Elias. Die alte Prophezeihung: „Siehe, ich will euch senden den Propheten Elias, ehe der große Tag des Herrn kommt," wird von Christo selbst als erfüllt betrachtet durch die Sendung Johannis d. T. Er ist, sagt Christus (Matth. 11, 14), der Elias, der kommen soll. Moses ist das Princip des Bleibenden, Stabilen, Realen und Substantiellen im Alten Testament, Elias ist der feurige Geist, der entwickelt, belebt, bewegt und gegen eine noch nicht erkannte Zukunft hindrängt. Johannes der Täufer — von dem Christus sagt: Unter allen, die von Weibern geboren sind, ist nicht aufgekommen, der größer sey, denn Johannes der Täufer; der aber der kleinste ist im Himmelreich, ist größer denn er — beschließt das A. T. und die Zeiten vor Christus. Unter den drei Aposteln steht Petrus dem Moses parallel, er ist der Gesetzgeber, das Princip des Stabilen, das Grundlegende, Paulus, von dem man sagen kann, was das Buch Sirach von dem Elias sagt: Er brach hervor wie ein Feuer und sein Wort brannte wie eine Fackel — Paulus ist der Elias des N. T., das Princip der Bewegung, Entwicklung, der Freiheit in der Kirche. Der Apostel Johannes endlich ist Johannes dem Täufer parallel; wie dieser ist er Apostel der Zukunft, der auf die Zukunft deutende[1].

Vergleicht man die beiden ersten Apostel mit einander, so zeigt die Geistesart des heil. Petrus, wie sie nicht nur in den Gedanken, sondern

[1] Bei der Verklärung auf dem Berge erscheint Jesus selbst als der Dritte in dieser Folge, und inwiefern die drei Apostel, Petrus, Jacobus (als einstweiliger Stellvertreter des künftigen Apostels Paulus) und Johannes, Zeugen dieser Erscheinung sind, so war hier die ganze Geschichte der Vergangenheit (des A. T. bis auf Christus) und der Zukunft (des N. T.), erstere durch Moses, Elias und Jesus, letztere durch die drei Apostel vorgebildet.

Digitized by Google

auch in dem gleichsam Felsenhaften, Unauseinandergesetzten seines Styls sich kund gibt, durchaus den substantiellen Charakter. Er ist im N. T. wieder das relativ alttestamentliche, gesetzliche Princip. Keiner der Apostel gewährt so reelle Aufschlüsse über die Dunkelheiten einer entfernten Vorzeit, wie er; ihm eigenthümlich ist z. B. die Vergleichung der über die ganze Welt durch Christum verbreiteten Taufe mit der Sündfluth[1]; dieser Vergleich enthält einen tiefen Aufschluß über die Bedeutung der Taufe als Grenze zweier Zeiten und vielleicht nicht weniger über die Natur der Sündfluth, denn in ihr ging das alte Menschengeschlecht, ἀρχαῖος κόσμος, wie es Petrus (2, 2, 5) auch nennt, zu Grunde, ein früheres riesenhaftes, Göttern sich gleich dünkendes Geschlecht sank hinab, auf welches erst der Mensch der jetzigen Art, der eigentlich irdische Mensch folgte. In der Sündfluth starb das ausschließlich reale Princip; von da an (die ganze eigentlich menschliche oder dionysische Zeit hindurch) herrschte die zweite Potenz; diese — als natürliche — starb in Christo, in der Taufe sind wir, wie Paulus sagt[2], mitbegraben in den Tod Christi, d. h. ebenfalls der natürlichen Potenz gestorben. Taufe und Abendmahl gehen in ihrer Bedeutung über das bloß Jüdische hinaus. Das Nachtmahl setzt Christus unmittelbar vor seinem Tode ein, wo ihm selbst, so scheint es, alle früheren Verhältnisse wieder erinnerlich wurden. Er gedenkt, wie es scheint, wie im Anfang der zweiten Zeit, welche der ausschließlichen Herrschaft des ersten Gottes folgte, wie hier die Gabe des Brods und des Weins als Unterpfänder angesehen wurden eines neuen und bessern Verhältnisses zu Gott, einer καινὴ διαθήκη im Gegensatz der abolirten alten: so, sagt Christus, seyen sein Leib und Blut die Unterpfänder der mit ihm anfangenden neuen διαθήκη, des neuen Verhältnisses zu Gott, das durch seinen Tod eintritt[3]. — Petrus sieht so tief in die Vergangenheit, als Johannes am andern Ende in die

[1] 1 Petri 3, 20.

[2] Röm. 6, 4. Kol. 2, 12.

[3] Im Wein ist ein nicht dieser Welt angehöriger Geist gezwungen materialisirt (vergl. S. 436 des vorhergehenden Bandes). Ebenso ist in Christi Blut ein

Digitized by Google

Zukunft. Ist in Petrus das Substantielle überwiegend, so ist Pauli Geistescharakter durchaus aktiver Art. In ihm lebt das bewegliche, das dialektische, wissenschaftliche, das auseinandersetzende Princip. Er ist im neuen Testament wieder vorzugsweise das neutestamentliche Princip. Aber beide setzen sich voraus. Petrus bleibt der Grund, aber soll dieser Grund nicht unfruchtbar bleiben, so muß auf ihn gebaut werden. Petrus fordert also den Paulus. Aber auch Paulus wäre nichts ohne Petrus. Denn eben das, was Petrus gegründet, hat Paulus zu entwickeln und durch stufenweise, auf die ganze Zukunft sich erstreckende Wirkung von seinen Schranken zu befreien. Durch die außerordentliche Berufung Pauli war ein von Petrus unabhängiges, in seiner Art ebenso selbständiges Princip eingesetzt, und Jakobus mußte vielleicht eben darum seinen Platz Paulo überlassen, weil er, unter diesem Verhältniß hergekommen, nicht frei und unabhängig genug von Petrus gewesen wäre. Der Geist Gottes ist nicht so gebunden in seinen Mitteln, daß er nur durch Einförmigkeit wirken könnte, im Gegentheil *δι ἐναντίων*, durch Gegensätze bringt er das Größte hervor — Er, der in allen Gegensätzen doch der Mächtige, der unüberwindlich Eine bleibt.

Solang die beiden Apostel noch lebten, manifestirte sich schon der Gegensatz, der aber in Christs Einheit war; denn Christus geht über jede einzelne Zeit hinaus, er ist das A und das O, der Erste und der Letzte. In der folgenden Zeit gelangte das petrinische Princip zur

Geist, der nicht von dieser Welt war, materialisirt. Wie der Wein Zeichen (Erscheinung) einer neuen Zeit war, so bezeichnet das Blut Christi eine neue Zeit, die Zeit einer *καινὴ διαθήκη*, die sich zu ihrer vorangehenden, wie jene zu der ihrigen verhält. So ist zwischen dem Wein im Nachtmahl und dem wirklichen Blut Christi ein natürlicher, realer Bezug. Auch das Brod ist ein später in die Welt eingetretenes Element. Insofern allerdings ist Brod und Wein nicht bloß Leib und Blut Christi bedeutend in dem Sinne, daß sie bloß willkürliche Zeichen wären, sondern Brod und Wein sind, was Christi Leib und Blut ist. Es ist hier kein bloß äußeres, sondern ein inneres Verhältniß zwischen Brod und Wein und dem Leib und Blut Christi. Dieß erklärt, warum Christus noch lebend sagen konnte: Dieß ist; denn sein Leib und Blut ist lebend oder *ἐκχυνόμενον* das Zeichen einer anderen Zeit. (Randbemerkung.)

Digitized by Google

Herrſchaft. Deutlich erkennt Paulus im Brief an die Römer[1] in dieſem einen Grund an, den er nicht gelegt habe. Ob alſo Petrus in Rom geweſen oder nicht, der Sache nach war die römiſche Gemeinde vorpauliniſch, alſo petriniſch. Zugleich aber gibt Paulus zu verſtehen, daß er, dem die Predigt des Evangeliums unter den Heiden vertraut ſey, in dieſer Hinſicht beſondere Freiheit genieße und an keines Menſchen Auktorität gebunden ſey. Deutlicher, als es ihm hier ſchicklich und zweckgemäß ſcheinen konnte, hat er ſich anderwärts unabhängig von Petrus erklärt, am beſtimmteſten im Brief an die Galater. Ausdrücklich und mit wohlbegreiflicher Abſichtlichkeit erklärt er, das Evangelium von keinem Menſchen, ſondern nur von dem Herrn empfangen zu haben. „Auch kam ich, ſagt er[2], nach Jeruſalem nicht zu denen, die vor mir Apoſtel waren, ſondern zog hin in Arabien und kam nach Damaskus; darnach über 3 Jahre (ſo lang alſo nach ſeiner Berufung, und nachdem er ſchon ſo lange das Evangelium mit Kraft verkündiget hatte) kam ich gen Jeruſalem, Petrum zu ſchauen, und blieb 15 Tage bei ihm; der andern Apoſtel aber ſah ich keinen außer Jakobum, nämlich der ein Bruder des Herrn genannt wird (wohl zu unterſcheiden von jenem früh hinweggerafften)". Vierzehn Jahre ſpäter kommt Paulus erſt wieder gen Jeruſalem, nicht etwa gefordert von den Apoſteln, ſondern, wie er (Gal. 2, 2) ſagt, κατ' ἀποκάλυψιν, auf Geheiß des Herrn. Auch bei dieſer Zuſammenkunft, die veranlaßt war durch einige, die den Heidenchriſten das Joch der moſaiſchen Ceremonien auflegen wollten, wahrte er mit dem beſtimmteſten Bewußtſeyn ſeine Freiheit und Unabhängigkeit von den frühern Apoſteln, die er im zweiten Brief an die Korinther (12, 11) τοὺς ὑπὲρ λίαν ἀποστόλους, gleichſam die Erzapoſtel nennt, ja er ſagt in demſelben Brief (an die Galater 2, 6 ff.): Was die betrifft, welche in Anſehen ſtunden (τοὺς δοκοῦντας εἶναί τι), was ſie vorher geweſen ſind (nämlich frühere Anhänger Chriſti), daran liegt mir nichts, denn Gott ſieht nicht die Perſon an; mir aber (d. h. meiner Erkenntniß und Einſicht) haben dieſe nichts hinzugefügt, ſondern da ſie

[1] 15, 20. vergl. mit Gal. 2, 7. 8.
[2] Gal. 1, 17 ff.

Digitized by Google

ſahen, daß mir das Evangelium vertrauet war an die Heiden, ſowie Petrus an die Beſchneidung, haben Jakobus, Kephas und Johannes, welche für Säulen angeſehen waren (*οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι*) mir und Barnabas die Rechte gegeben, und wurden einig, daß wir unter den Heiden, ſie unter der Beſchneidung predigen ſollten.

In entſchiedene Oppoſition aber trat Paulus mit Petrus, als dieſer ſpäter nach Antiochia kam (Gal. 2, 11). „Da, ſagt er, widerſtand ich ihm ins Angeſicht, denn ehe einige von Jakobus (nach Antiochien) gekommen waren, hatte er mit den Heiden gegeſſen. Als aber jene kamen, zog er ſich zurück und ſonderte ſich ab aus Furcht vor denen aus der Beſchneidung, und mit ihm heuchelten auch die andern Judenchriſten, und ſelbſt Barnabas wurde genöthigt, mit ihnen zu heucheln. Da ich alſo ſah, daß ſie nicht gerade handelten nach der Wahrheit des Evangeliums, ſprach ich zu Petrus in Gegenwart von allen: So du, der du ein Jude biſt, auf heidniſche Weiſe lebſt, wie du früher gethan haſt, warum zwingſt du die Heiden, auf jüdiſche Art zu leben?“ — Die deutlichſten Spuren zeigen, daß Paulus allgemein als ein neues Princip in der Kirche empfunden worden. In der Gemeinde zu Korinth nannten ſich (nach 1 Kor. 1, 12) einige Anhänger Pauli, andere des Apollos (eines gelehrten alexandriniſchen Judenchriſten), wieder andere nannten ſich kephiſch (petriniſch), andere chriſtiſch. Da Paulus und Apollos, Kephas und Chriſtus hier zuſammengeſtellt ſind, ſo ſieht man, daß es in Korinth Leute gab, die in Pauli Lehrart ein neues Princip erkannten, denen er gewiſſermaßen ein Neuerer war, andere, die, eben weil durch den Widerſpruch irre geworden, auf Chriſtum zurückgingen. — Ein Gefühl, daß manche der freien, kühnen, tiefen, aber weit vorausgehenden Aeußerungen Pauli verwirrend wirken könnten, möchte auch durch die Stelle im zweiten Brief Petri ſich ausſprechen, wo dieſer der Briefe Pauli erwähnt, doch auf eine Art, die ſeinem trefflichen Gemüth übrigens gemäß iſt. Ich meine die Worte (3, 15. 16): Wie auch unſer geliebter Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Gnade geſchrieben hat und in allen Briefen ſchreibet, *ἐν αἷς ἐστι δυσνόητά τινα*. Es möchte ſcheinen, als ſey

Digitized by Google

die andere Lesart ἐν οἷς als die schwierigere vorzuziehen; wenn man aber bemerkt hat, wie frühzeitig man alles zu verbergen suchte, was dem Ansehen der Apostel zu schaden schien, so daß schon Matthäus die Stellen des Marcus ausläßt, wo dieser sagt: der Sinn der Apostel sey verschlossen gewesen, sie hätten manche Worte des Herrn nicht verstanden[1], so kann man auch hier annehmen, daß ἐν αἷς, das übrigens keineswegs ohne alle Auktorität ist, die wahre Lesart sey, wie sie auch Lachmann in den Text zurückgebracht. Der Sinn ist also: in welchen Briefen einiges schwer verständlich ist, was Unwissende und Unbefestigte verdrehen und in einem verkehrten Sinn nehmen, so wie sie mit den andern Schriften auch thun, jedoch zu ihrem eignen Verderben. — Da in diesen ersten Verhältnissen alles Folgende vorgebildet ist, so könnte man in den Worten Petri einen Anfang der späteren Einschränkungen und Verbote des Bibellesens finden, die gewöhnlich durch die Worte eingeleitet werden: Cum experientia manifestum sit, si Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti quam utilitatis oriri. Doch geht Petrus nicht so weit, wegen dieser Gefährlichkeit die Briefe Pauli zu verbieten, obgleich er nicht unterlassen kann, zu bemerken, daß sie leicht zu Mißverständnissen Veranlassung geben könnten[2]. Nach der Zeit Petri hat sich dieses Gefühl in Betreff Pauli noch mehr entwickelt, und das bestimmteste Zeugniß hievon sind die Recognitiones des Clemens, in denen Paulus tecto nomine zwar, aber deutlich genug geradezu verworfen und Petro tief untergeordnet wird.

[1] Marc. 6, 52., cf. 8, 17.

[2] Der Epist. encycl. des Papstes gegen die Bibelgesellschaften vom 8. Mai 1844 muß wirklich die Stelle 2 Petr. 3, 16. 17. zum Beweis dienen: „Sed vos quidem minime latet, venerabiles Fratres, quorsum haec societatum biblicarum molimina pertineant. Probe enim nostis consignatum in sacris ipsis literis monitum Petri, Apostolorum Principis, qui post laudatas Pauli epistolas esse, ait, in illis quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant, sicut et ceteras Scripturas ad suam ipsorum perditionem, statimque adjicit: Vos igitur fratres praescientes custodite, ne insipientium errore traducti excidatis a propria firmitate.“ (Nachtrag im Kalender von 1844.)

Digitized by Google

Aber allerdings, sollte die Kirche Bestand haben, sich consolidiren, geschichtlichen Grund und Fortgang gewinnen, so mußte Petrus vorherrschen; in ihm ist der Körper, das Centrale, Zusammenhaltende, in Paulus überwiegt das Ideale, Excentrische (dieß Wort nicht im nachtheiligen Sinn genommen, sondern wie ich es früher in diesen und anderen Vorträgen gebraucht habe, für das vom Centro freie, unabhängige, treibende und bewegende Princip). Aber zuerst der Körper und dann der Geist, dieß ist die natürliche Ordnung, der sich nichts entziehen kann, was in die Außenwelt zu treten bestimmt ist. Wirklich hat Paulus in der Kirche stets nur eine gewisse excentrische Stellung behauptet, denn so oft er wieder zu Wort kam, oder sein Wort gehört, in seiner ganzen aufregenden Kraft vernommen wurde, entstand eine Bewegung in der Kirche, wie z. B. noch in neueren Zeiten im Schoß der römischen Kirche der Jansenismus nur entstand, indem einigen frommen und tieffühlenden Männern die feurigen Worte des Apostels Paulus von der freien, durch keine Werke verdienten Gnade Gottes besonders aufs Herz gefallen waren. Ebenso haben die lebhaften Ueberzeugungen der am meisten excentrischen religiösen Sekte Englands, der Methodisten, ihre hauptsächliche Quelle in den Schriften Pauli.

Der Herr wird wissen, warum und wozu es in dieser Zeit und unter den gegenwärtigen Weltumständen nothwendig ist, daß Christus noch so umschlossen, so umschleiert, mit so vielem Fremdartigem und sogar ihn Verbergenden umgeben ist, als ob die Welt den unmittelbaren Verkehr mit ihm, dem nackten, bloßen Christus nicht würde vertragen können. Bekannt sind die Ekstasen, die Verzuckungen, das wahrhaft Orgienartige, was die großen Versammlungen der Methodisten, namentlich in Amerika, zum Theil auch die kleineren in England annahmen, wo der reine Christus gepredigt, wo die Lehre von der Sündenvergebung lauter und ohne alle Zuthat verkündigt wird. Wie würden sich Erscheinungen der Art mit einer Zeit vertragen, wo die Kirche noch so scharf bewacht und großentheils noch so argwöhnisch beobachtet ist, nicht immer gerade vom Staat, sondern selbst von solchen, die sich Freisinnige nennen, die aber gegenüber von allem, was ihren Ideen

Digitized by Google

nicht zusagt, selbst von polizeilichen Gelüsten nicht frei sind? — Alle die eben erwähnten Erscheinungen sind übrigens nur Folge jener Einen Veränderung, der größten, die seit den Zeiten der Apostel in der Kirche sich ereignet, der Reformation, welche lang vorbereitet, und nachdem schon das ganze Mittelalter hindurch zahllose Opfer für sie geblutet hatten, ihrem tiefsten Grunde nach nichts anderes war als die zuletzt gelungene Erhebung des Ansehens Pauli über die unbeschränkte Auktorität des heil. Petrus. Ist derjenige ein Protestant, der außer der auf die Auktorität Petri gegründeten Kirche, unabhängig von ihr sich hält, so ist der Apostel Paulus der erste Protestant, und die älteste Urkunde, die der Protestantismus für sich aufzuweisen hat, die magna charta desselben, ist das zweite Kapitel des Briefs an die Galater.

Es kann hier nicht darum zu thun seyn, irgend eine besondere Form, in der das Christenthum jetzt existirt, einseitig zu bevorzugen. Die wahre Kirche ist in keiner dieser Formen allein, sondern das ist die wahre Kirche, die von dem durch Petrus gelegten Grund durch Paulus in das Ende geht, welches die Kirche des heil. Johannes seyn wird. Es ist eine des Philosophen unwürdige Betrachtungsweise, welche in der größten, mächtigsten Erscheinung nur eine schnöde, unwürdige Zufälligkeit zu sehen vermag. Von dieser Art ist es, wenn man von der römischen Kirche spricht, als hätte es in ihrer Macht gestanden, die politische Stellung, die sie sich in der Welt gegeben, anzunehmen oder nicht anzunehmen. Als die Macht des römischen Reichs gebrochen und aufgelöst war, da mußte wohl die schon bestehende Kirche gegenüber den Völkern, welche wie Fluthen des Meeres von einem unsichtbaren Hauche dahergetrieben, die Westwelt überströmten, die leergewordene Stelle der nothwendigen politischen Macht einnehmen. Sowie die Kirche überhaupt eine äußere, eine Weltmacht wurde, erfüllte sie auch für sich selbst das Wort Christi: Ich bin nicht gekommen Frieden zu senden, sondern das Schwert. Wo eine politische Macht ist, da ist auch das Schwert, und so war denn auch der Kirche das Schwert Petri nothwendig, des einzigen der Apostel, der bei der Gefangennehmung Christi von dem Schwert Gebrauch machte, in dessen Charakter

Digitized by Google

ſchon derſelbe verzehrende Geiſt verborgen war, der ſpäter alle Feinde des römiſchen Stuhls, wahre und vermeinte, mit Feuer und Schwert vertilgte; beſonders im dreizehnten Jahrhundert, wo gegen die ſogenannten Ketzer des Mittelalters, die bald Bogomilen, bald Manichäer genannt wurden, beſonders auch gegen die ſogenannten fratres liberi spiritus auf unerhörte Weiſe gewüthet wurde, wie gegen die ſogenannten Spiritualen unter den Franziskanern, die ſchaarenweis ihr Leben in den Flammen des Scheiterhaufens aushauchten, und damals nur Zuflucht bei dem deutſchen Kaiſer, Ludwig dem Bayern, fanden; eben dieſe waren es, welche damals zuerſt die Meinung aufbrachten, daß der Papſt der wahre Antichriſt und das Thier der Offenbarung ſey. Alles, was man der römiſchen Kirche vorgeworfen, iſt in den Fehlern Petri vorgebildet, die die evangeliſche Geſchichte, namentlich das Evangelium Marci, nicht verſchweigt. Unmittelbar an jenen Vorgang, wo Chriſtus das Bekenntniß Petri mit den Worten erwiedert, die ihn zum Haupt der Apoſtel erhoben, reiht ſich einer von entgegengeſetzter Art. Unmittelbar darauf wird erzählt: Von der Zeit an fing Jeſus an, und zeigte ſeinen Jüngern, wie er nach Jeruſalem gehen müſſe und viel leiden von den Hohenprieſtern und Schriftgelehrten und getödtet werden. . . . Da nahm ihn Petrus bei Seite, fing es ihm an zu verweiſen, und ſprach: Herr, ſchone deiner ſelbſt, das widerfahre dir nicht. Chriſtus aber wandte ſich und ſprach: Weiche von mir Widerſacher (Satan), du biſt mir zum Aergerniß, denn du verſtehſt nicht, was göttlich, ſondern was menſchlich iſt. Derſelbe, der in ſeinem für unüberwindlich erkannten Glauben an Chriſtus als Sohn Gottes der Fels der Kirche genannt worden, wird in ſeiner Weltklugheit zum Aergerniß und von dem Herrn Satan genannt. Kann es etwas Entſprechenderes geben, als die Vereinigung des beharrlichſten, unverrückt feſtgehaltenen Glaubens mit der ſchnödeſten Weltklugheit, die der römiſchen Kirche ſo oft vorgeworfen? Ein anderes Wort Chriſti! „Will mir Jemand nachfolgen (und Petrus war zum unmittelbaren Nachfolger Chriſti beſtimmt), der verleugne ſich ſelbſt. Und was hülfs dem Menſchen, ſo er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an ſeiner Seele?“ Welche

Digitized by Google

Worte in Bezug auf die nachfolgende Kirche, die wirklich die ganze Welt gewonnen hatte!

Nicht weniger vorbedeutend iſt Petri dreimalige Verleugnung des Herrn, nachdem er ſich zuvor hoch vermeſſen: Wenn auch alle ſich an dir ärgern, werde ich mich nicht ärgern, und, wie bei Johannes erzählt iſt, werde ich mein Leben für dich laſſen. In der dreifachen Verleugnung iſt eine Steigerung. Auf die erſte Anrede antwortet Petrus: ich weiß nicht, was du ſprichſt, er lehnt nur eine Erklärung ab, auf die zweite Anrede ſagt er ſchon: ich kenne des Menſchen nicht — wirkliche Verleugnung —; auf die dritte hob er an ſich zu verfluchen und zu ſchwören: ich kenne des Menſchen nicht. Man kann der römiſchen Kirche vorwerfen, ſie habe auf dreifache Weiſe den Herrn verleugnet. Zuerſt, indem ſie nach politiſcher Allgewalt ſtrebte, dann, als ſie ſelbſt in die Abhängigkeit von dieſer Gewalt gerathen, dieſe zu ihrem Werkzeug machte, Blutbefehle von ihr heiſchte, und durch ſie zu herrſchen ſuchte, zuletzt, indem ſie ſich ſelbſt zum Werkzeug der politiſchen Macht herabſetzte. Gleichwie aber Chriſtus eben demſelben, der ihn dreimal verleugnet hatte, dreimal ſagt: Weide meine Lämmer, ſo hat die Kirche, in der ſo viele würdige Mitglieder über wiederholte und fortgeſetzte Verleugnung des Herrn geſeufzet haben, nicht aufgehört die Kirche Chriſti zu ſeyn, und für alle Zeiten den Grund zu bewahren, der ohne dieſen realen Halt unter den politiſchen Stürmen, wie unter den Widerſprüchen des nie ruhenden Denkens, längſt verloren gegangen wäre. Vielleicht iſt aber der Augenblick nicht allzufern, wo auch ſie bei einem Blick des Herrn ſeiner Vorherſagungen ſich erinnert, wie Petrus, von dem es heißt: Und der Herr wandte ſich und ſah Petrum an. Und Petrus gedachte an des Herrn Wort, das er zu ihm geſagt hatte: ehe denn der Hahn kräht, wirſt du mich dreimal verleugnen. Und er ging hinaus und ergoß ſich in bittere Thränen.

Digitized by Google

Siebenunddreißigste Vorlesung.

Trotz der wiederholten Verleugnung seines Herrn wird Petrus von Christo zu seinem unmittelbaren Nachfolger erklärt, in jener Unterredung, die im letzten Kapitel des Evangeliums Johannis beschrieben ist. Hier sagt er ihm: *Σὺ ἀκολούθει μοι*, wo ich dieses Wort: Du folge mir, nicht bloß von dem künftigen Kreuzestod Petri, obwohl ihm Petrus auch hierin gefolgt ist, sondern dem ganzen Geist dieser letzten durchaus prophetischen Scene gemäß im allgemeinen Sinn verstehen zu müssen glaube. Aber schon das dreimal wiederholte „Weide meine Lämmer" erklärt ihn zum Anführer nicht bloß der Gläubigen, sondern, da die andern Jünger zugegen sind, als Anführer auch der andern Apostel. Es ist also nicht die bloße *πρωτοστασία* ohne Auktorität, wie man sonst distinguiren wollte, sondern es ist die eigentliche *πρωτοστασία*, die Vorstehung mit Auktorität, die dem Petrus verliehen wurde, nicht als dem Liebling des Herrn (denn der war er nicht) sondern weil ihn seine Eigenschaften vorzüglich dazu tüchtig machten; denn der schwerste Beruf in jedem Geschäft ist der des Anfangens und Begründens.

Die offenbare Absicht Christi war, daß alle Auktorität bei Petro seyn und von ihm sich herleiten sollte. Damit steht nun aber die außerordentliche Berufung Pauli, der sein Apostelamt unmittelbar von dem Herrn empfängt und damit als unabhängig von Petrus erklärt ist,

Digitized by Google

im Widerſpruch. Die offenbare Abſichtlichkeit, mit der Paulus ſich gegen jede Abhängigkeit von Petrus verwahrt, zeigt deutlich: er war ſich bewußt, daß er ein von Petro freies Princip, eine von ihm unabhängige Auktorität ſeyn ſollte. Indeß verhinderte dieß nicht, daß die Kirche in dem Verhältniß, als ſie geſchichtlichen Grund faßte, ſich immer mehr auf die ausſchließliche Auktorität Petri zurückzog. Soll etwas ſich entwickeln, ſo muß vor allem deſſen Fundament erhalten werden. Dieſen negativen Dienſt leiſtete, und leiſtet noch jetzt dem Chriſtenthum die Auktorität, indeß die Kirche Pauli mehr eine Kirche im Verborgenen war, die zwar nie aufhörte in der ſichtbaren mitbegriffen zu ſeyn, und ſich fortwährend in ihr erhielt, aber lange Zeit ohne als ſolche hervortreten zu können. Zwar regte ſich immer und vorzüglich ſtark, wenn auch ohne Erfolg, während der Periode des Mittelalters das pauliniſche Princip. Denn je ſtrenger das reale Princip ſich abſchloß, deſto entſchiedener mußte es das ideale Princip ausſchließen. Wer daher das wahre Verhältniß erkannte, hätte längere Zeit vorausſehen können, daß eine Zeit bevorſtehe, wo dieſes Princip zum Durchbruch kommen, in freiem Gegenſatz gegen die Kirche Petri hervortreten, ſich zu einem eignen geſchichtlichen Princip, zum Princip einer zweiten und neuen Zeit conſtituiren würde.

Mögen diejenigen, welche nichts Höheres und Göttliches in der Geſchichte erkennen, ſelbſt ein Ereigniß wie die Reformation aus den unwürdigſten Urſachen herleiten, meinetwegen auch aus dem ſchmutzigen Eigennutz rivaliſirender Bettelorden: ſie mögen aber wohl bedenken, daß man eine ſolche Erklärungsweiſe nicht parteiiſch hier anwenden und dort nicht anwenden könne. Wenn es einmal darauf ankäme, ſolche Urſachen zu ſuchen, ſo wird ſich kaum eine Sache finden, für die nicht eben ſo rein zufällige und nichtswürdige Veranlaſſungen zu finden wären. Aber von ſolchen Zufällen werden die menſchlichen Dinge nicht regiert, und welche werkzeugliche oder bloß mitlaufende Urſachen, die ja ſelbſt bei der erſten Begründung und Ausbreitung des Chriſtenthums nicht auszuſchließen ſind, mitwirken mögen, die wirklichen Urſachen liegen nicht in dieſen ſondern in höhern Geſetzen, die ein göttlicher Wille jeder Entwicklung vorſchrieb.

Digitized by Google

Alles, was in die Welt tritt, ſich für ſie und in ihr verwirklicht, bedarf einer Vorausſetzung, eines Anfangs, der nicht das Wahre, nicht das eigentlich ſeyn Sollende iſt. Dafür nun aber wird es nicht ſogleich erkannt. Um feſt zu wurzeln, muß dieſer Anfang ſich betrachten als um ſeiner ſelbſt willen ſeyend. Es bedarf alſo einer höheren Potenz, um die Entwicklung wieder von ihrer Vorausſetzung frei zu machen. Wenn das, was bloß Grund iſt, auf dieſe Weiſe eine falſche Stellung bekommt, ja im Gegenſatz gegen die höhere Forderung nun ſelbſt als ein ἀντικείμενον, als ein Widerſächliches, erſcheint, ſo kann dieß ſeine Eigenſchaft als Grund, ſein Recht Wurzel, Grund und Anfang zu ſeyn, nicht aufheben, ja gerade die fortſchreitende Erkenntniß muß wollen, daß es in ſeiner Stellung bleibe, damit in der Entwicklung immer zugleich etwas Feſtes bleibe, auf das man in jedem Fall recurriren kann. Den Zeiten der Reformation ging ein allgemeines Sehnen und Seufzen der Chriſtenheit nach einer Verbeſſerung an Haupt und Gliedern voraus. Hatten nun aber die Zuſtände der Kirche durch alle Conflikte früherer Zeit ſo ſich verwickelt, daß ſie aus ſich ſelbſt dieſe Kriſis nicht vollbringen konnte, ſo mußte ein Bruch geſchehen, und das Princip, das ſie in ſich nicht behalten, nicht beherbergen, nicht aufnehmen konnte, mußte für ſich, unabhängig von ihr hervortreten, nicht um ſie auch als Fundament aufzuheben (Dr. Luther nennt die römiſche Kirche ſelbſt noch ſeine liebe Mutter) ſondern ſie auf dem Wege zur gänzlichen Degeneration aufzuhalten, und ihr ſelbſt in der Folge zu höherer Verklärung, zur letzten Befreiung zu verhelfen.

Die Kirche Petri iſt das ſtreng Geſetzliche. Mit ſtrenger Geſetzlichkeit muß alles anfangen. Aber eine Kirche frei und unabhängig von der ausſchließlich gewordenen petriniſchen war ſchon vorgeſehen durch die Berufung eines von Petrus unabhängigen und freien Apoſtels. Die Unabhängigkeit, welche die neue Gemeinſchaft gegenüber der zu eng gewordenen Kirche anzunehmen genöthigt wurde, war darum keine Trennung der wahren Kirche, welche durch dieſe Gegenſätze nicht aufgehoben, vielmehr nur in einem höhern Sinn geſetzt wird: was zuvor ſich die Kirche κατ' ἐξοχήν nannte, iſt ſo wenig als die neue Gemein-

Digitized by Google

ſchaft für ſich die wahre Kirche, ſondern beide nur vermittelnde Glieder der Einen und wahren Kirche, die werden ſoll. Nur die Priorität bleibt ſtets bei der Kirche Petri, ja ſie iſt eben in ihrer Ausſchließlichkeit ſelbſt die nothwendige Vorausſetzung der anderen.

Die freie, von dem ausſchließlichen Princip unabhängige Kirche ſollte in Deutſchland entſtehen und vorzugsweiſe unter den germaniſchen Nationen ſich verbreiten. Denn offenbar iſt das Verhältniß der romaniſchen Nationen zum Chriſtenthum ein bedeutend anderes. Bei dieſen erſcheint es faſt durchaus als ein nur von außen ihnen Gekommenes, in den Deutſchen ſcheint es von Natur zu ſeyn. Deutſchland iſt die Wüſte, in welche das Weib der Offenbarung entflieht, deren Sohn, den ſie mit großen Wehen gebiert, der Drache, der Widerſacher, nachſtellt[1]. Wie hat ſich an die Stelle des Chriſtenthums im Lande der Hierarchie ſelbſt eine ganz andere, eine moderne Mythologie geſetzt! Dem Neapolitaner, ſchon dem Paduaner liegt Chriſtus in viel zu weiter Ferne, ſo weit bemüht ſich ſein Geiſt nicht in die Vergangenheit zurück; der h. Antonius iſt ein viel näherer, gegenwärtiger Troſt.

Die griechiſche Kirche kann man nicht der römiſchen entgegenſetzen, denn ſie macht dieſelben Anſprüche, die ſie nur nicht ausbilden konnte, weil der Strom des Muhammedanismus ſie überwältigte und an weiterem Fortſchreiten hinderte, obwohl in der Folge zugleich auch gegen die römiſche Kirche ſchützte, und ſie als einen lebendigen Widerſpruch gegen die angemaßte Allgemeinheit (Katholicität) der letzteren erhielt, wie griechiſche Kirchenväter ſchon früh ſich bemüht hatten, die perſönliche Deutung der Worte: Du biſt Petrus u. ſ. w., wiewohl umſonſt, abzuwehren. Die Griechen behaupteten ſchon unter dem Felſen, auf den Chriſtus ſeine Kirche bauen wolle, ſey nicht die Perſon Petri, ſondern nur ſein Bekenntniß zu verſtehen. So beſonders Origenes und Chryſoſtomus. Unter anderm ſagt Origenes: „Wenn du auf jenen allein (auf den Petrus) die ganze Kirche von Gott gebaut glaubſt, was wirſt du von dem Donnerſohne Johannes und jedem andern Apoſtel ſagen? Oder werden wir wagen zu behaupten, daß die Pforten der Hölle ins-

[1] Apocal. 12.

Digitized by Google

beſondere nur gegen Petrus nichts, wohl aber gegen die andern etwas vermögen und ſie überwältigen können?"[1] Gegen unſere Anſicht, die ſich für den perſönlichen Sinn dieſer Worte erklärt, kann dieſe Argumentation freilich nichts beweiſen, denn auch von Petrus perſönlich verſtanden, liegt in ihnen nicht die Abſicht, Johannes und Paulus auszuſchließen — wir geben ihnen nur eine andere Funktion, als die dem Petrus in jenen Worten ertheilt wird, der nach denſelben eben nur Grund, und auch gerade nur Grund der Kirche, d. h. dieſer beſondern, aber beſchränkten Form, in welcher das Chriſtenthum zuerſt allein exiſtiren konnte, ſeyn ſollte. Was aber die übrigen Apoſtel betrifft, ſo iſt es allerdings merkwürdig, daß mit Ausnahme des kleinen Briefes Judä (wenn man anders dieſen für den Apoſtel halten will), den ich zwar, wie ſchon geſagt, für ein ſehr altes Document des apoſtoliſchen Zeitalters halte, daß dieſe einzige höchſt ſchätzbare Schrift, die aber doch verhältnißmäßig unbedeutend iſt, zumal die Hauptgedanken auch im zweiten Brief Petri vorkommen — daß alſo den Brief Judä ſowie den Brief Jakobi abgerechnet, der nicht vom Apoſtel, ſondern wahrſcheinlich von dem Vorſteher der Gemeinde zu Jeruſalem, dem Bruder des Herrn, iſt, und der offenbar ſelbſt nur veranlaßt iſt durch pauliniſche Briefe, daß außer dieſen von keinem der andern Apoſtel irgend eine didaktiſche Schrift vorhanden iſt: Lehrſchriften haben wir bloß von den drei großen Apoſteln, Petrus, Paulus und Johannes, von denen ſchon durch dieſen Umſtand angedeutet iſt, daß ihre Wirkung ſich bis in die letzten Zeiten, ſelbſt der höchſten Entwicklung des Chriſtenthums erſtrecken ſollte. Von Petrus ſind übrigens bloß zwei kurze Briefe vorhanden, und zu dieſen hat offenbar Paulus die Veranlaſſung gegeben. Paulus ſcheint alſo der Erſte geweſen zu ſeyn, der auch durch Schriften auf ſeine Zeitgenoſſen zu wirken gedachte, mittelbar aber dadurch ſeine Beſtimmung für die Zukunft, die ſpätere Zeit der Kirche beurkundete.

Es ſcheint mir hier der ſchickliche Ort, einen Vorwurf zu berühren, den man unſerer ganzen bisherigen Entwicklung machen könnte. Ich meine den, daß wir alle Schriften, die einmal zum N. T. gerechnet

[1] in Matth. c. XVI.

Digitized by Google

werden und mit der Auktorität der Kirche begabt, darum kanonisch genannt sind, daß wir diese alle ohne Unterschied, oder auch wenn man will, ohne Kritik angewendet haben. Nun sey aber die Aechtheit oder der apostolische Ursprung mehrerer schon von jeher zweifelhaft gewesen, z. B. der des zweiten Briefs Petri, und die Kritik dehne sich immer weiter aus, und nach den einmal gegebenen Beispielen sey man eigentlich keines neutestamentlichen Buches mehr völlig sicher. Hierauf will ich nun in Kürze nur Folgendes bemerken:

1) Wenn wir in unseren Entwicklungen von Aeußerungen neutestamentlicher Schriften Gebrauch machten, so galten uns diese dabei zunächst nur als Urkunden, deren Verfasser von dem Geist des Christenthums erfüllt waren, in denen Eingebungen des christlichen Geistes zu erkennen sind. Die Frage nach den Urhebern ist dabei eine ganz secundäre. Der rein historische Zweck, zu dem wir sie benutzt haben, wird auch dann erreicht, wenn die Verfasser wirklich zweifelhaft und vielleicht ganz andere seyn sollten, als die, welchen die Tradition sie zuschreibt. Diese Gewißheit über die Verfasser hat nur für jenes dogmatische Verfahren Wichtigkeit, welches die Hauptsätze der christlichen Lehre nicht um ihrer selbst willen für wahr hält, dem diese Sätze bloß wahr sind, weil und inwiefern sie in Büchern stehen, die als von Gott eingegebene, apostolische angesehen werden. Wir haben die Frage über die Theopneustie der neutestamentlichen Bücher nie, wenigstens nie ausdrücklich berührt, denn nicht, weil diese oder jene Lehre in jenen Schriften vorkommt, halten wir sie für wahr, sondern umgekehrt, weil wir die Lehre für wahr erkannt, nämlich für nothwendig in jenem großen Zusammenhang, aus welchem allein das Christenthum zu begreifen ist, hielten wir jene Bücher für ächt und vom Geist des Christenthums eingegeben, und nur in diesem Sinn haben wir uns auf sie berufen.

Eben darum nun aber und 2) weil nicht eigentlich äußere Zeugnisse, sondern der Inhalt einer gegebenen Schrift sie zu einer christlichen und insbesondere apostolischen Schrift macht, hätten die, welche die Aechtheit irgend einer bisher für authentisch gehaltenen Schrift bezweifeln, erst zu zeigen, daß ihnen das wahre Verständniß des

Digitized by Google

Inhalts einer ſolchen Schrift aufgegangen ſey. Zu einer wahren Kritik des N. T. gehört alſo noch etwas mehr als die bloße äußere Gelehrſamkeit und ein leichtes Spiel mit unhiſtoriſchen Möglichkeiten, denn z. B. um dem Apoſtel Paulus einen ſeiner Briefe, die alle ein ſo ganz eigenthümliches und entſchiedenes Gepräge tragen, abſprechen zu können, müßte wenigſtens die hiſtoriſche Möglichkeit eines andern Verfaſſers nachgewieſen werden. Mir aber ſcheint, daß ein nachapoſtoliſcher Mann, der z. B. einen Brief wie den für pauliniſch geltenden an die Epheſer oder die Philipper hätte ſchreiben können, ein ganz außerordentlicher und wundervoller Mann hätte ſeyn müſſen, der unmöglich ein völlig unbekannter hätte bleiben können, und eben jener früher erwähnte Abſtand zwiſchen den apoſtoliſchen und den erſten nachapoſtoliſchen Schriften ſcheint mir der größte Beweis für die Aechtheit der erſten. Wollte man aber auch einen Mann der apoſtoliſchen Zeit als Verfaſſer ſich denken, einen ſolchen, der mit den Apoſteln in Verbindung geſtanden hätte, wie z. B. beim Brief an die Hebräer geſchah, den man bald dem Paulo geiſtesverwandten Apollos, bald Barnabas zugeſchrieben, ſo würde dieß für unſern Standpunkt durchaus keinen Unterſchied machen. So wenig wir alſo in dieſer Entwicklung mit Kritik oder kritiſchen Fragen uns beſchäftigt haben, ſo glaube ich doch, daß durch dieſelbe erſt dasjenige Verſtändniß begründet worden, welches einer rechten Kritik den wahren Anhaltspunkt und eine ſichere Grundlage zu gewähren vermag. Daher will ich endlich

3) noch bemerken, daß es mit jener gerühmten Kritik, vor der bald kein neuteſtamentliches Buch mehr ſicher ſeyn ſoll, lange nicht ſo gefährlich ausſieht, als man vorgibt. Ich erlaube mir z. B. dieſen oder jenen Kritiker zu fragen, ob er das Buch, von dem er ſpricht, verſtanden hat, nicht nothdürftig, philologiſch, grammatiſch, ſondern ſeinem Sinne nach. Ich frage ihn z. B. hat er den Brief an die Philipper verſtanden, ich zweifle ſehr, denn eine Hauptſtelle, die uns ſo großes Licht gegeben, hat er höchſt wahrſcheinlich nicht verſtanden. Oder hat er den Hebräerbrief in dieſem Sinn verſtanden? Bei den flachen Auslegungen, die gewöhnlich ſind, da meiſt jeder in einer

Digitized by Google

Schriftſtelle nur findet, was er eben verſteht, möchte ich wohl behaupten, er hat im Hebräerbrief die ſpeciell-pauliniſchen Ideen, die an keinen andern Urheber als Paulus zu denken erlauben, gar nicht gefunden oder entdeckt. — Sieht man aber ferner, wie Menſchen über Vorgänge, die unter unſern Augen vorgehen, deren wahre Urſachen ihnen aber unbekannt ſind, mit ihren Combinationen ſich täuſchen: was wird man von Combinationen in ſolcher Ferne, wo die größten Täuſchungen vollends unvermeidlich ſind, halten können, was von dieſer ganzen ſo klug thuenden Kritik, zumal wenn etwas combinatoriſches Talent mit compilatoriſchem verwechſelt wird?

Ich kehre nach dieſer Abſchweifung auf die frühere Bemerkung zurück: nur von den drei großen Apoſteln ſind ſchriftliche Urkunden, didaktiſche Schriften unzweifelhaft vorhanden, welche zeigen, daß die Beſtimmung dieſer drei zugleich auf die Zukunft ging, und nicht auf ihre Zeit ſich beſchränkte, daß ihre Wirkung ſich ſogar auf die letzte Entwicklung des Chriſtenthums erſtrecken ſollte.

In Deutſchland werden ſich die Schickſale des Chriſtenthums entſcheiden; das deutſche Volk iſt anerkannt als das univerſellſte; lange Zeit auch galt es für das wahrheitsliebendſte, das der Wahrheit alles, ſelbſt ſeine politiſche Bedeutung zum Opfer gebracht hat. Im deutſchen Reich hatten die alte Kirche und das neue Bekenntniß neben einander mit gleichen politiſchen Rechten exiſtirt. Eine ſpätere Veränderung hat ſie nicht bloß im Ganzen, ſondern auch in jedem einzelnen Theil Deutſchlands mit völlig gleichen Rechten nebeneinander geſtellt. Dieß iſt nicht umſonſt geſchehen, ſondern an ſich ſelbſt das Vorzeichen einer neuen, höheren Entwicklung. Das ohnmächtige Geſchrei einiger wenigen, die zum Theil aus Verzweiflung auf keine andere Weiſe die Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen zu können, den Streit, der vor 300 Jahren entſchieden werden mußte, jetzt wieder, und zwar mit den ſchwächſten Waffen, anfangen wollen, wird nichts rückgängig machen. Selbſt dem böſeſten Willen wird es bei ſolcher Seichtigkeit der geſchichtlichen Anſicht und Undeutſchheit der Geſinnung vielleicht eine Zeit lang gelingen, den Samen der Zwietracht auszuſtreuen, aber doch nie den eigentlichen Zweck

Digitized by Google

zu erreichen. Ich ſpreche von undeutſcher Geſinnung, denn jene große religiöſe Veränderung iſt recht eigentlich aus dem Weſen des deutſchen Geiſtes und Gemüths hervorgegangen: durch welche Mittel allein ſie in einem großen Theile Deutſchlands unterdrückt worden, iſt niemand verborgen. Ich bin hier nicht veranlaßt, den Apologeten des Proteſtantismus zu machen, mein Standpunkt iſt überhaupt das Chriſtenthum in der Totalität ſeiner geſchichtlichen Entwicklungen, mein Ziel jene erſt wahrhaft allgemeine Kirche (wenn Kirche hier noch das rechte Wort iſt), die allein im Geiſt zu erbauen iſt, und nur im vollkommenen Verſtändniß des Chriſtenthums, ſeiner wirklichen Verſchmelzung mit der allgemeinen Wiſſenſchaft und Erkenntniß beſtehen kann. Solang Chriſtus im Geheimniß iſt — nicht bloß für die einzelnen Mitglieder der Kirche, ſondern für die Kirche ſelbſt, ſolang eine Kirche ihre ganze Aufgabe darein ſetzt, ihn wie in einem verſchloſſenen Schrein, zu dem niemand den Schlüſſel hat, bloß von ferne zu zeigen, — ſo lange hat der Proteſtantismus ſeine wahre Frucht nicht getragen. Geht man auf den Urſprung zurück, ſo liegt ſchon im Wort ἐκκλησία etwas Beſchränkendes. Sie iſt die Gemeinſchaft der ἐκκαλουμένων, der aus der Welt Herausgerufenen, womit ſie ja aber eben die Welt ſich gegenüber und außer ſich hat. Da kann ſich denn der Proteſtantismus immerhin gefallen laſſen, wenn ihm von der Seite, welche das Chriſtenthum nur als Kirche hat, dieſer Name beſtritten wird; er kann auf ſich anwenden, was Paulus, dem man den Apoſtelnamen beſtritt, von ſich ſagt: Von Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und ſeine Gnade an mir iſt nicht vergeblich geweſen, ſondern ich habe viel mehr gearbeitet als ſie alle (1 Kor. 15, 10.). Er kann ſich ebenſo vorwerfen laſſen, er ſey ein Princip der Zerſtörung, indem er antwortet: dieß ſey überhaupt die Wirkung der vermittelnden Potenz, die das ausſchließliche Seyn der erſten Potenz überwindet, die aber eben dadurch höchſt poſitiv wirke, daß ſie ſtatt des erſten, blinden, unbeweglichen Seyns freies und ſich ſelbſtbewußtes Leben hervorbringe. Der Proteſtantismus ſoll erkennen, daß er bloß Uebergang, Vermittlung, daß er nur etwas in Bezug auf das noch Höhere iſt, das er zu vermitteln hat. Aber eben

Digitized by Google

darum hat er allein eine Zukunft, die für die erſtarrte petriniſche Kirche abgeſchnitten iſt, die ſelbſt endlich nur durch Hülfe des Proteſtantismus in dieſe Zukunft gelangen kann. Um ſo thörichter die Hoffnung, wo ſie ſich zeige, ihn umgekehrt wieder ins Joch zu zwingen[1]. Die Geſchichte iſt die unwiderſtehlichſte Auktorität. Ich möchte nicht eben das bekannte Schillerſche Wort „die Weltgeſchichte iſt das Weltgericht", mit dem ſich jetzt manche viel wiſſen, beſonders nicht in gleichem Sinn wiederholen, wohl aber: die Urtheile der Geſchichte ſind Gottes Urtheile; ſie rückgängig zu machen, iſt eben ſo unmöglich, als den mächtigen Strom in ſeine Quelle zurückzulenken, oder den Baum, unter deſſen Krone die Vögel des Himmels niſten, auf ſeinen bloßen Keim zurückzuführen.

Dem Katholicismus muß zugeſtanden werden, er hatte die Sache, und hat ſie noch jetzt; ſein Verdienſt iſt, dieſe, den geſchichtlichen Zuſammenhang mit Chriſto, bewahrt zu haben. Von der andern Seite muß man ſagen: Die römiſche Kirche hatte die Sache, aber nicht das Verſtändniß derſelben. Die Einheit, die ſie hatte, und in der ſie einen Theil der chriſtlichen Welt erhielt, war nur eine äußere, blinde, nicht eine innere, verſtandene und begriffene. Dieß iſt kein Vorwurf für ſie; denn immer iſt das Aeußere vor dem Innern. Hat ſie nun aber ihren Gegenſatz gefunden, ſo kann die Bedeutung des Gegenſatzes nicht ſeyn, die Einheit ſelbſt aufzuheben, ſondern nur die blinde, alſo kann auch ſeine Abſicht nur ſeyn, den Uebergang zu vermitteln von der blinden, bloß realen Einheit zu der verſtandenen, begriffenen und eben darum freien Einheit. Wäre in dieſer Richtung das Ziel in Anſehung des

[1] Dadurch, daß der Pabſt (Gregor VII.) das Geiſtliche vom Weltlichen ganz emancipirte, indem er beſchloß, daß in Zukunft niemals wieder eine geiſtliche Stelle durch einen Weltlichen vergeben werden dürfe, hat er eigentlich das Weltliche vom Geiſtlichen (von dem es früher durchdrungen und ſelbſt geiſtlich war) unabhängig und getrennt gemacht, es war nicht mehr in ſich ſelbſt durch das Geiſtliche gebunden; weil nur noch äußerlich, anſtatt innerlich — geiſtlich — durch das Geiſtliche gebunden zu ſeyn, entſtand nun das äußere Verhältniß und damit der Kampf. Mit dem jugendlichen Gefühl eines mütterlichen Chriſtenthums war es vorbei, kein Pabſt vermochte es wieder zu erwecken. (Kalender von 1835.)

Digitized by Google

Chriſtenthums erreicht, könnte es ruhig auch die letzten Formen, die es von der petriniſchen Kirche beibehalten, im Vertrauen auf die nun einmal für immer gewonnene Erkenntniß, die natürlich in ſich ſelbſt den Charakter nicht einer zufälligen, ſondern einer nothwendigen haben müßte, fallen laſſen, die Schranken, mit denen es ſich auch in dieſem Mittelzuſtand umzäunen mußte, hinwegnehmen; dann wäre die Reformation erſt vollendet. Der Katholicismus könnte ihr nicht mehr ihre Inconſequenz vorwerfen, nicht mehr dem Proteſtantismus vorhalten, er wiſſe dem Naturalismus, Rationalismus u. ſ. w. nur menſchliche Meinung entgegenzuſtellen. Das alles, was die petriniſche Kirche nur abweiſen und unterdrücken konnte, hätte jener in offenem Kampf beſtanden, und könnte ſelbſt auf den Lieblingsſpruch ſeiner Gegner: ou Catholicisme ou déisme (der bekanntlich = Atheismus gehalten wird) antworten: ja auch Atheismus, auch dieſes Aeußerſte — es ließ ſich nicht abhalten, aber da eben der freie Geiſt von dieſem Aeußerſten den Rückweg gefunden, nicht zu einer unbeſtimmten Religion überhaupt ſondern zu dem Chriſtenthum in ſeiner ganzen Beſtimmtheit, und ſo daß das Menſchengeſchlecht in eben dieſem (dem Chriſtenthum) von nun an zugleich ſeine höchſte Wiſſenſchaft beſitzt: ſo iſt das wahrhaft, nämlich innerlich Allgemeine, alſo das wahrhaft Katholiſche nun erſt Reſultat und Gewinn eben der Reformation, von der ihr ſagt, daß ſie es zerſtört habe[1].

[1] d'Alembert äußert ſich (Oeuvres T. VII, Notes sur l'éloge de Bossuet pag. 302) folgendermaßen über die Theologie der Proteſtanten: En plaignant, comme nous le devons, les théologiens protestans de se tromper dans le principe fondamental de leur croyance, lorsqu'ils rejettent toute autorité en matière de foi, ayons du moins assez bonne opinion de leur logique, pour être persuadés, qu'ils pousseront enfin les conséquences de ce principe jousqu'où elles peuvent s'étendre, et que le Socinianisme, dont la plupart d'entre eux font aujourd'hui profession, ouverte ou cachée, dégénérera tôt ou tard en un déisme franc et sans alliage. (Vorher [p. 301] hatte d'Alembert als „l'argument le plus victorieux" Boſſuets gegen die Proteſtanten folgendes angeführt: Nous datons, leur disait l'évêque de Meaux, du tems des apôtres, sans interruption et jusqu'à nos jours; vous êtes de nouveaux venus, arrivés d'hier et sans mission;

Digitized by Google

Die auf Petri Auktorität gebaute Kirche brachte es nur zur äußern Einheit. In Paulus war ein Princip vorbereitet, durch welches die Kirche nicht von der Einheit, sondern nur von ihrer blinden Einheit wieder befreit werden konnte. Dieses Princip trat in der Reformation hervor, die indeß nur Vermittlung und Uebergang ist zu einer dritten Periode, in welcher die Einheit, aber als mit Freiheit bestehende, mit Ueberzeugung gewollte, und darum erst als ewige, bleibende hergestellt ist. Diese letzte ohne allen äußern Zwang bestehende Einheit fällt in eine dritte Periode, die zum voraus angedeutet ist durch den dritten der großen Apostel, den heil. Johannes, über welchen und sein Verhältniß ich noch einiges zu bemerken habe.

Wenn man die drei Apostel mit einander vergleicht, möchte man

ou réunissez-vous tout-à-fait à nous, ou séparez-vous-en tout-à-fait, et cessez absolument d'être chrétiens, si vous ne voulez vous résoudre à être tout franchement et tous uniment catholique.) Das haben sie nun gethan; diesen Rath haben sie befolgt. Aber nachdem sie (die Protestanten) beim reinen Deismus angelangt, von diesem aber, und mit keinen andern Hülfsmitteln, als denen, welche auch dieser Standpunkt noch übrig läßt, auf die Erkenntniß des positiven Christenthums, und zwar in seinem ganzen Inhalt, zurückgekommen sind: so ist klar, daß jene Autorität, die vom Deismus abhalten sollte, aber nicht abhalten konnte, überflüssig geworden ist, und der bekannte Alternativsatz: ou Catholicisme ou déisme nur so weit wahr ist, daß der, welcher keiner sichtbaren Autorität sich unterwirft, nothwendig bis zum Standpunkt des pur déisme fortgehen muß, woraus aber nicht folgt, daß er nicht von eben diesem Standpunkt auf den Standpunkt des Christenthums zurückkehren, und auf diesem nun ganz unabhängig von jener Autorität stehen könne. Die Vertheidiger des katholischen Princips werden also die größte Ursache haben, diese Philosophie zu bestreiten, und während ich von den eignen Glaubensgenossen der Hinneigung zum Katholicismus beschuldigt worden bin, worin sie nicht unrecht hatten, wenn sie dieß bloß vom wesentlichen Inhalt, nicht vom Princip verstanden, so werden die letzten dagegen glauben, daß durch mich ihrem Princip mehr Abbruch geschehen, als durch alle jene aufgeklärt seyn wollenden Großsprecher; da ich aber gegen den Katholicismus ohne Haß, mit Billigkeit und Anerkennung verfahren bin, so hoffe ich eben dieß auch von ihnen in Bezug auf mich erwarten zu dürfen.[1]

[1] Man vergleiche zu dem Obigen die Aeußerungen des Verfassers in dem Vorwort zu Steffens. D. H

Digitized by Google

an jenes Geſicht des Propheten, deſſen ich ſchon früher gedachte, erinnert werden, wo der Herr vor ihm überging und erſt ein Sturmwind kam, der Felſen und Berge zerbrach, dann ein Erdbeben und ein Feuer, zuletzt ein ſtill ſanftes Sauſen, in dem war der Herr. Johannes hat nicht das Heftige, Vordringende des Petrus, welches immer die Natur des Anfangenden iſt, nicht das Erſchütternde des Paulus, deſſen Briefe ausgezeichnet ſind durch jene Donnerſchläge des Genies, die ein ganzes Gebiet zuſammengehöriger Begriffe zugleich erſchüttern und befruchten. In Johannes weht ein ſanfter, himmliſcher Geiſt. Er iſt von Chriſtus der Donnersſohn genannt worden: als ſolcher vielleicht hat er in früher Zeit die Apokalypſe geſchrieben, der man die Neuheit der Verhältniſſe, und wie viel für das Chriſtenthum noch Zukunft iſt, anfühlt. Im Evangelium und in den Briefen iſt er der bereits Verklärte, in Chriſtum Aufgenommene, der wie ein abgeſchiedener Geiſt zu uns ſpricht. Den Donner, der auch hier noch vernehmlich iſt, hört man nur oben im Himmel rollen, ohne daß er zur Erde niederſchlägt. Johannes hat die Einfalt des Petrus und damit vereint die dialektiſche Schärfe des Paulus. Am auffallendſten iſt immer der Contraſt geweſen zwiſchen den drei erſten Evangelien und dem des Johannes, wiewohl ſtellenweiſe das pauliniſche Evangelium des Lucas ſich dem Johanneiſchen nähert. Man hat unmöglich gefunden, daß beide Erzählungen gleich wahr ſeyn können. In neuerer Zeit iſt an das naheliegende Aehnliche bei Sokrates erinnert worden; denn kaum kann der Chriſtus des Evangeliſten Marcus und bei Johannes verſchiedener ſeyn, als der Sokrates des Xenophon und des Platon. Aus der großen Verſchiedenheit auch dieſer im Weſentlichen gewiß gleich wahren Darſtellungen folgt weiter nichts, als daß Sokrates groß genug war, die ganze Diſtanz zwiſchen der Xenophontiſchen und der Platoniſchen Darſtellung auszufüllen. Die wahre Größe beſteht in der Herablaſſung, in der Fähigkeit bis zu den tiefſten Standpunkten herabzuſteigen, ohne ſeiner Hoheit zu vergeben. Das Geheimniß dieſer Herablaſſung des Sokrates, die wir in Xenophons Denkwürdigkeiten bemerken, liegt in der durchgängig ſittlichen Bedeutung auch ſeiner höchſten und ſpeculativſten Begriffe, die zur Folge hatte, was Alkibiades

Digitized by Google

von ihm rühmt, daß keiner seiner Schüler von ihm gegangen, der sich nicht zugleich sittlich besser und erhöht gefühlt hätte. Das Sittliche allein reicht bis ins Höchste hinauf und ins Tiefste hinab.

Es ist nicht zu leugnen, daß in dem Evangelium des Johannes ein ganz anderer Geist weht; schon im Alterthum hieß es *τὸ πνευματικὸν τῶν Εὐαγγελιῶν*. Merkwürdig entsprechen übrigens die drei Evangelien, Marcus, Lucas, Johannes, den drei großen Aposteln. Das Evangelium des Marcus setzt die älteste Tradition in eine besondere Beziehung zu Petrus; es ist nach meiner Ueberzeugung das älteste, Matthäus ist offenbar der, welcher den Marcus in Ausdrücken und Erzählungen verbessert und mehr auseinandersetzt, aber eben dadurch die Originalität des Marcus verwischt. Das paulinische Evangelium des Lucas bildet schon einen Uebergang, das Evangelium des Johannes ist offenbar über die erste Zeit hinaus für eine fernere Zukunft geschrieben. Wahrscheinlich um diesem Evangelium eines Apostels auch ein apostolisches entgegenzusetzen, ist die absichtliche und künstliche Composition unter dem Namen des Matthäus entstanden; der Bezug zwischen beiden drückt sich wenigstens dadurch aus, daß in den lateinischen Handschriften auf Matthäus Johannes, dann erst Marcus und Lukas folgen. Es ist längst bemerkt, wie nahe sich Paulus und Johannes in Bezug auf die Christologie stehen. Die Uebereinstimmung liegt nicht, wie man sich gewöhnlich vorstellt, in der von beiden Christo zugeschriebenen göttlichen Würde (diese ist überall gleich erkannt), sondern vielmehr darin, daß beide so genau jenen mittleren Zustand Christi kennen, der allein über seine Person Aufschluß gibt. — So viel glaubte ich über den Apostel Johannes im Allgemeinen bemerken zu müssen. Aber wir haben nun noch die besondere Stellung nachzuweisen, in die wir ihn vorläufig zu den beiden andern Aposteln gesetzt haben.

Wie in Gott selbst drei Unterscheidungen sind, so stellen sich im Christenthum drei Hauptapostel dar. So wenig Gott bloß in Einer Person ist, so wenig ist die Kirche in Einem der Apostel allein, Petrus ist mehr der Apostel des Vaters. Er blickt am tiefsten in die Vergangenheit. Paulus ist der eigentliche Apostel des Sohnes, Johannes der

Digitized by Google

Apoſtel des Geiſtes — er allein in ſeinem Evangelium hat die Worte, die weder das petriniſche Evangelium des Marcus, noch das pauliniſche kennt, die herrlichen Worte vom Geiſt, den der Sohn vom Vater ſenden wird, den Geiſt der Wahrheit, der vom Vater ausgeht und der erſt in alle Wahrheit, d. h. in die ganze und vollkommene, leiten wird. Wenn, nach dem ſchon erwähnten Beſchluß, bei der Zuſammenkunft in Jeruſalem Juden und Heiden zwiſchen Petrus und Paulus getheilt wurden, ſo ſcheint Johannes, von dem als Biſchof einer ſchon beſtehenden Gemeinde in Epheſus wir allerdings, aber von deſſen eigentlicher Wirkung als Apoſtel wir wenig oder nichts wiſſen, erſehen geweſen zu ſeyn, der Apoſtel jener aus Heiden und Juden völlig eins gewordenen Kirche zu ſeyn. Dieſe Kirche iſt aber eigentlich noch immer zukünftig, denn noch bis zur Stunde ſind beide Elemente unterſcheidbar. Davon nur Ein Beweis! Die Heidenchriſten konnten ſich natürlich nicht auf ihre Werke berufen, ſie wurden ſelig ohne Werke, χωρὶς ἔργων, aus bloßer Gnade, wie es eben darum auch der Apoſtel der Heiden eifrig und wiederholt einſchärft. Die Juden konnten ſich wenigſtens auf die ſtrenge Beobachtung eines von Gott gegebenen Geſetzes berufen und waren daher weniger geneigt, eine freie, von den Werken unabhängige Gnade anzunehmen. In den zwei Meinungen, wie ſie, die erſte in dem Briefe Pauli ausgeſprochen iſt, die andere in dem Brief Jakobi ſich zeigt, den kein Unbefangener ohne antithetiſche Abſicht geſchrieben denken kann (es iſt eben auch dieß das Bemerkenswerthe am N. T., daß in ihm ſelbſt ſchon alle ſpäteren Divergenzen ſich zeigen) — in dieſen zwei Anſichten, wie ſie bei Gelegenheit der Reformation wieder einander entgegen traten, und noch jetzt neben einander beſtehen, erkennt man in der einen das heidniſche, in der andern das jüdiſche Element. Johannes war alſo (dieß ſcheint ſein Leben ſelbſt im Vergleich mit dem thatenreichen Leben Pauli zu zeigen) auserſehen, der Apoſtel der zukünftigen, erſt wahrhaft allgemeinen Kirche zu ſeyn, der Kirche, welche zum zweitenmal ſich eröffnet, um zu denen, die ſchon früher aber auf jüdiſche Weiſe in ihr waren, nun auch die aufzunehmen, welche bis dahin außer ihr und in dieſem Sinn Heiden waren

Digitized by Google

(wie ja viele christlich Getaufte von jüdisch Gesinnten heutzutag Heiden genannt werden — und leicht möglich, daß durch diese Heiden die Kirche mehr als durch die jüdisch-Engen verherrlicht wird) — Johannes ist der Apostel der zukünftigen, erst wahrhaft allgemeinen Kirche jenes zweiten, neuen Jerusalems, das er selbst herabsteigen sah vom Himmel, zubereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Manne, jener nichts mehr ausschließenden Stadt Gottes (ein bis dahin fortdauernder Gegensatz), in die Heiden und Juden gleich eingehen, in der Heidenthum und Judenthum gleich begriffen sind, die ohne beschränkenden Zwang, ohne äußere Auktorität, welcher Art sie sey, durch sich selbst besteht, weil jeder freiwillig herbeikommt, jeder durch eigne Ueberzeugung, indem sein Geist in ihr eine Heimath gefunden, zu ihr gehört. Und gerade darum war Johannes auch der Liebling des Herrn, den dieser sich immer am nächsten hielt; denn die der Herr liebt, denen gibt er das Geschäft des Vollenders.

Wäre Johannes auch nicht in der Aufzählung der Apostel immer als der Dritte genannt, er wäre durch sich selbst, durch sein Leben wie durch seine Schriften, der dritte Apostel, der Apostel der Zukunft, der letzten Zeit, wo das Christenthum Gegenstand allgemeiner Erkenntniß geworden, wo es nicht mehr das enge, verschrobene, verkümmerte, verdürftigte der bisherigen dogmatischen Schulen, noch weniger das in armselige, das Licht scheuende Formeln nothdürftig eingeschlossene, eben so wenig das zu einem Privatchristenthum zugeschnitzelte seyn wird, sondern erst wahrhaft öffentliche Religion — nicht als Staatsreligion, nicht als Hochkirche, sondern als Religion des Menschengeschlechts, das in ihm zugleich die höchste Wissenschaft besitzt. Anders als so kann das Christenthum nicht mehr des Deutschen seyn. Nach der Reformation können wir es nur so oder gar nicht mehr als unser achten.

Daß Christus den Johannes der Zukunft bestimmte, geht am entschiedensten hervor aus der Erzählung im letzten Kapitel des Evangeliums Johannis, so räthselhaft diese auch sonst scheinen mag. Hier, wie Christus nach der Auferstehung zum drittenmal seinen Jüngern sich offenbart, fragt er den Petrus: Simon, Jonas Sohn, liebst du mich

Digitized by Google

mehr als dieſe (die andern Jünger)? Dieß bezog ſich offenbar auf die Rede Petri: Wenn auch alle dich verleugnen, werde ich dich nicht verleugnen. Der tief fühlende Petrus antwortet auf dieſe Frage nur: Ja, Herr, du weißt, daß ich dich lieb habe. Zum zweitenmal erläßt ihm der Herr die ſchmerzliche Erinnerung und fragt ihn einfach: Simon, Jonas Sohn, liebſt du mich? Petrus antwortet dasſelbe. Zum drittenmal fragt der Herr. Jetzt wird Petrus betrübt und antwortet: Herr, du weißeſt alles, du weißt, daß ich dich lieb habe. Nach jeder Erwiederung des Petrus ſagt Chriſtus: Weide meine Lämmer. Das drittemal fügt er dieſem Befehl Worte bei, welche Petri künftige Todesart anzeigen, und ſetzt dann hinzu: Folge mir nach. Indem aber Petrus ſich umwendet, ſieht er den Jünger, den der Herr lieb hatte, und fragt: Herr, was ſoll aber dieſer? Petrus begreift nicht, daß Chriſtus ihm dieſen Vorzug gibt vor dem Jünger, den er lieb hatte; er weiß ſelbſt, daß er ihm nicht ſo nahe ſtehe als dieſer, und hatte erwartet, daß dieſer, wie ſonſt immer von dem Herrn, auch zuletzt ihm beigeſellt werde (noch waren ja Petrus und Johannes zuſammen geſchickt worden, das Paſſahmahl zu beſtellen). Jeſus aber antwortete ihm, ſo ich will, daß dieſer bleibe bis ich komme, was gehet es dich an? Du folge mir nach (σὺ ἀκολούθει μοι). Die Erzählung bei Johannes ſelbſt bemerkt ſchon, es ſey von dieſem Wort die Rede ausgegangen, daß Johannes nicht ſterben würde, eine Meinung, die ſich lange erhielt, in verſchiedenen Zeiten wieder auftauchte und zugleich die Wahrheit des Faktums ſelbſt verbürgt, daß nämlich Chriſtus wirklich geſagt: So ich will, daß er bleibe, bis ich komme. Zugleich widerlegt dieſer Umſtand die jejunſte aller Erklärungen, Chriſtus habe Petrum aufgefordert, ſich mit ihm zu entfernen, und Petrus frage nun, ob Johannes nicht mitkommen ſolle. Hierauf antworte Jeſus: So ich will, daß er bleibe (nämlich hier ſtehen bleibe) bis ich von meinem Gang von dir zurückkomme u. ſ. w. So Unbedeutendes pflegt doch nicht aufgezeichnet zu werden, und ἕως ἔρχομαι heißt nicht: bis ich zurückkomme, ſondern: bis ich komme, und aus andern Stellen weiß man, was Chriſtus unter ſeinem Kommen verſteht. Nimmt man

Digitized by Google

aber dieſes Kommen wirklich als das Kommen Chriſti zum Weltende und das Bleiben des Johannes vom Nichtſterben, vom Lebenbleiben, ſo war die Auslegung, Johannes werde überhaupt nicht ſterben (denn wenn Chriſtus gekommen, gibt es kein Sterben mehr), allerdings die einzig mögliche. Und doch iſt Johannes geſtorben. Auch wird dieſe Auslegung durch das Evangelium ſelbſt widerſprochen. Welche Mittel man angewendet, die Schwierigkeit aufzulöſen, wäre weitläufig zu ſagen. Fragen wir alſo, worauf es beruhe, daß man das Bleiben (*μένειν*) in der Rede Chriſti vom Lebenbleiben verſteht. Weil *μένειν* auch anderswo ſo gebraucht wird[1], und auch hier vorher vom Tod Petri die Rede iſt. Allein man hat überſehen, daß die Frage Petri: was ſoll aber dieſer? nicht unmittelbar auf die Worte folgte, in denen Petri künftige Todesart angedeutet iſt. Ausdrücklich heißt es: Dieß geſagt, ſprach Jeſus zu Petrus: Folge mir. Hier muß man ſich nun der folgenden Erzählung wegen denken, daß Chriſtus wirklich geht, ſich entfernt, die Aufforderung an Petrus, ihm zu folgen, iſt eine wirkliche, gleichſam ſymboliſche Ausſonderung (Segregation des Petrus von den andern Apoſteln). Johannes aber, der ſich bisher noch nie ausgeſchloſſen geſehen, folgt ihm auch jetzt, worauf Petrus ſagt: Was ſoll aber dieſer? Der Sinn iſt: ſoll dieſer nicht auch dir folgen? Es wäre nun eine ganz widerſinnige Antwort, wenn *μένειν* hier lebenbleiben bedeuten ſollte. Dieſe Antwort ließe ſich nur denken, wenn Petrus gefragt hätte: ſoll dieſer auch wie ich ſterben? Ginge *ἀποθανεῖν* vorher, ſo könnte *μένειν* nichts anderes bedeuten, als *μὴ ἀποθανεῖν*. Da aber *ἀκολουθεῖν* vorhergeht, ſo kann *μένειν* nichts anderes bedeuten, als *μὴ ἀκολουθεῖν*, nicht folgen. Der Sinn iſt alſo: Wenn ich will, daß dieſer mir nicht folge, was geht es dich an? Du folge mir, *σὺ ἀκολούθει μοι*. Petrus iſt alſo unmittelbar der Nachfolger Chriſti; Johannes erſt ſein Nachfolger um die Zeit, da er kommt; denn ſo dürfen die Worte wohl erklärt werden; nicht daß Johannes erſt auftritt im Augenblick des wirklichen Kommens Chriſti (denn da bedürfte

[1] Wie 1 Kor. 15, 6: *ἐξ ὧν οἱ πλείονς μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ καὶ ἐκοιμήθησαν.*

Digitized by Google

es keines Stellvertretens mehr), ſondern daß die Funktion des heil. Johannes anfängt mit der Zeit, in welcher der Herr kommt, alſo mit der letzten Zeit der Kirche.

Ehe ich übrigens von dieſer Erzählung hinweg gehe, will ich bemerken, daß das letzte Kapitel des Evangeliums Johannis ſchon ſeit Grotius als ein ſpäterer Zuſatz oder Nachtrag betrachtet worden. Dieß angenommen, ſo bleibt als reine, nicht zu bezweifelnde Thatſache immer Eines übrig, daß unter den Chriſten in Folge eines Wortes, das der Herr geſprochen, die Meinung ſich verbreitet hatte, Johannes werde nicht ſterben. Da nun aber, wie die Erzählung ſelbſt bemerkt, dieß der Sinn nicht geweſen ſeyn kann, ſo konnte das Wort bloß den Sinn haben, daß Johannes in einer andern Beziehung aufbewahrt werden ſollte bis zur Zeit der Zukunft Chriſti, und wenn die Rede nicht auf die Exiſtenz Johannis ſich bezog, konnte ſie nur auf ſeine Wirkung, ſein Amt, und dem Zuſammenhang nach nur darauf ſich beziehen, daß er nicht wie Petrus der unmittelbare Nachfolger Chriſti, daß er die herrſchende Potenz der Kirche erſt in der letzten Zeit ſeyn ſolle. Die Funktion des Johannes kann natürlich nicht eher anfangen, als die Ausſchließlichkeit Petri völlig überwunden iſt, und die Kirche ihre letzte Einheit erreicht hat, wo wirklich Ein Hirt und Eine Heerde ſeyn wird. Dieſes Wort findet ſich allein bei Johannes. Iſt es eine Ahndung davon, daß Johannes der letzten Zeit der Kirche angehört, daß ſo viele Kirchen den andern Apoſteln und Heiligen, beſonders auch Johannes d. T. geweiht ſind, aber ſehr wenige dem Apoſtel Johannes? Die Kirche des heil. Johannes vom Lateran zu Rom, die dem Rang nach die erſte Kirche Roms und der katholiſchen Welt iſt, wie die lateiniſche Inſchrift ſagt: Sacrosancta Lateranensis ecclesia, omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput, iſt ihrem älteſten Theil nach ein Baptiſterium, wiewohl eine Kapelle derſelben dem Evangeliſten Johannes gewidmet iſt. Der prachtvolle Tempel des heil. Petrus, deſſen Bau eine der nächſten Veranlaſſungen zur Reformation geben mußte, ſteht in der Mitte der Stadt Rom. Die Kirche des h. Paulus, die gegen Ende der Regierung Pius VII. abgebrannt und noch jetzt nicht

Digitized by Google

vollſtändig hergeſtellt iſt, iſt in einer Vorſtadt. Hätte ich in unſerer Zeit eine Kirche zu bauen, ich würde ſie dem heil. Johannes widmen. Aber früher oder ſpäter wird eine gebaut werden, die die drei Apoſtelfürſten vereinigt, da die letzte Potenz die frühere nicht aufhebt oder ausſchließt, ſondern ſie verklärend in ſich aufnimmt. Dieſe würde dann das wahre Pantheon der chriſtlichen Kirchengeſchichte ſeyn.

* * *

Nachdem ich die Entwicklung bis in dieſe Zukunft fortgeführt, glaube ich den ganzen Weg, den eine Philoſophie der Offenbarung zu durchlaufen hat, ſo weit zurückgelegt zu haben, als die Umſtände erlauben, und will daher dieſe Vorträge nur noch mit einigen allgemeinen Bemerkungen beſchließen.

Das Chriſtenthum iſt vorbereitet von Grundlegung der Welt her, es iſt nur die Ausführung des ſchon in den Verhältniſſen der Weltprincipien ſelbſt liegenden Gedankens. Außer dieſer Ordnung kann es alſo kein Heil geben, wir müſſen uns ihr bequemen, uns in ſie ſchicken. Es kann für den einzelnen nichts Beſonderes geſchehen. Einen andern Grund der Dinge kann niemand legen, als der von Anfang gelegt iſt, wir müſſen uns in ſeine nothwendige Folge ergeben. Wir leben in dieſer beſtimmten, wir ſind nicht in einer abſtrakten oder allgemeinen Welt, die wir uns ſo gern vorſpiegeln, indem wir uns nur an die allgemeinſten Eigenſchaften der Dinge halten, ohne in ihre wirklichen Verhältniſſe einzudringen. Wir können eine unendliche Vergangenheit nicht aufheben, auf der die Gegenwart ruht. Es hängt eben in der Welt nicht alles ſo einfach zuſammen, als manche ſich einbilden; der gegenwärtige Zuſtand der Dinge und der Welt iſt ein unendlich bedingter. Möge der, welcher ſich zuvor bloß im Weiten und Allgemeinen gefallen hat, dieſe Ordnung eng und beſchränkt nennen: die Welt iſt nicht anders, ſie iſt nicht ein Schranken- und Grenzenloſes, ſondern in ſehr beſtimmte Schranken Eingeſchloſſenes. Das Höchſte iſt allerdings Gott im Geiſt erkennen und anbeten, aber daß dieß auch in Wahrheit geſchehe, wie Chriſtus fordert, dazu gehört,

Digitized by Google

daß es der wirkliche, durch Thaten geoffenbarte Gott, nicht irgend ein abſtraktes Idol ſey, den wir verehren. Auch der Apoſtel bezeichnet als das Ende jene Zeit, wo auch der Sohn unterthan ſeyn wird dem, der ihm alles untergethan hat, und wo Gott alles in allem ſeyn wird, alſo dieſe äußere Veranſtaltung, die mit dem außer Gott, unabhängig von ihm geſetzten Sohn gegeben iſt, aufhören wird. Aber der Apoſtel ſetzt dieſe Zeit als das Ende, und auch dieſes letzte alles in allem Seyn Gottes wird keineswegs ein reiner Theismus im Sinne unſerer Theiſten und Rationaliſten ſeyn, ſondern ein ſolcher, der dieſen ganzen Weg Gottes vorausſetzt und in ſich enthält. Schon die alten Theologen haben die ἄκρατος θεολογία, die reine Theologie, und die οἰκονομία unterſchieden. So ſagt Baſilius d. G. in einem ſeiner Briefe: durch den heiligen Geiſt müſſe unſere Intelligenz bewahrt werden, daß wir nicht über der Theologie die Oekonomie vergeſſen, über der abſtrakten Gotteslehre nicht die geſchichtliche. An dieſen Hergang ſind wir gewieſen. Die Reformation, welche die ſpeculativen Dogmen, wie ſie in der Kirche überliefert waren, unerörtert gelaſſen hatte, wendete ſich vorzüglich nach der Seite des inneren Proceſſes und der ſoteriologiſchen Lehren, die, indem ſie zuletzt ausſchließliche Wichtigkeit erhielten, den Pietismus erzeugten. Den inneren Proceß hat jeder für ſich durchzumachen; was allein allen gemeinſam iſt, iſt der Weg, der geſchichtliche Hergang, der durch Lehre, die eben das allen Gemeinſchaftliche ſeyn ſoll, und ſelbſt durch ſymboliſche Handlungen, Feſtcyklen (durch den Cultus), gegenwärtig erhalten werden ſoll — deſſen Erkenntniß allein der Kirche ſelbſt ihre Objektivität erhält und ſie einerſeits vor der Auflöſung in bloße, wenn auch fromme Subjektivität, von der andern Seite vor der Auflöſung ins leere Allgemeine, das bloß Rationale bewahrt.

Es bleibt mir nun noch übrig, Ihnen, meine Herren, zu danken für die ausdauernde Theilnahme, mit der Sie mir auf dieſem langen Wege gefolgt ſind, oder vielmehr, ich will die Univerſität und die Stadt preiſen, wo eine ſolche ausgezeichnete Anzahl von Zuhörern ſich findet, die fähig ſind einem Vortrag von ſo ernſtem und tiefem Inhalt eine

Digitized by Google

ſo anhaltende und ununterbrochene Aufmerkſamkeit zu ſchenken. Laſſen Sie dagegen mir die Genugthuung, denken zu dürfen, daß ich mein Wort erfüllt, Ihnen nichts genommen, ſondern gegeben — gegeben etwas wirklich Poſitives, den Geiſt dauernd Erfüllendes, das, ich bin es überzeugt, Ihren Geiſt auch in der Folge noch beſchäftigen wird[1].

[1] „Daß ich mein Wort erfüllt u. ſ. w." Dieß bezieht ſich auf Aeußerungen in der (im Anhang wieder abgedruckten) Erſten Vorleſung in Berlin, mit welcher der Verfaſſer den Vortrag über Philoſophie der Offenbarung im Winter $18^{41}/_{42}$ begonnen hatte. D. H.

Digitized by Google

Andere

Deduktion der Principien

der

positiven Philosophie.

Digitized by Google

Unſer Ausgangspunkt iſt das allem Denken zuvor, das unbedingt Exiſtirende[1]. Die Aufgabe iſt, in dieſem allein Vorausgegebenen, dem unbedingten Seyn oder Exiſtiren (denn eigentlich nur dieſes ſehen wir im Anfang, das Was in ihm iſt uns noch verborgen), unſere Aufgabe iſt, eben in jenem allein Vorausgegebenen die eigentliche Monas, d. h. das Bleibende, das über allem ſtehende Princip zu finden; denn ob dieſes ſchon mit dem allem Denken vorausgehenden Seyn, das wir das unvordenkliche Seyn nennen wollen, ob alſo die Monas ſchon mit dem unvordenklichen Seyn gefunden ſey, iſt eben die Frage. Vielleicht iſt dieſes Seyn doch nur das erſte Seyn, nur die erſte Erſcheinungsweiſe der eigentlichen Monas. Es fragt ſich alſo, ob jenes unvordenkliche Seyn ſchlechterdings keinen Gegenſatz zulaſſe, von dem es alterirt werden, gegen den es ſich daher als ein zufälliges verhalten könnte. Wir müſſen von ihm hinweg-, von dem unvordenklichen Seyn loskommen, um zur Idee zu gelangen. Dieß wäre bloß möglich, wenn durch irgend eine Dialektik jenes unvordenkliche Seyn doch ſelbſt wieder als das zufällige zu zeigen wäre — nicht als das ſchlechthin zufällige, aber doch, als das nur zufällig das nothwendige iſt. Nun haben wir zwar behauptet, daß im unvordenklich Exiſtirenden der Actus aller Potenz zuvorkomme. Das nothwendig Exiſtirende iſt nicht

[1] Dieſe Ausführung ſchließt ſich unmittelbar an die Einleitung in die Philoſophie der Offenbarung an, es iſt die in der Anmerkung S. 248 des vorhergehenden Bandes erwähnte. D. H.

Digitized by Google

erſt möglich und dann wirklich, ſondern es iſt gleich wirklich, es fängt mit dem Seyn an. Alſo jenes noch unerkannte Was, jenes x des unvordenklichen Seyns iſt freilich antecedenter oder a priori nur das Seyende. Aber nichts verhindert, daß eben dieſes, welches a priori das Seyende iſt, nach der Hand, post actum (wie hier recht eigentlich zu ſagen iſt) das Seynkönnende ſey. Wir ſagen nur: nichts verhindert, wir ſagen noch nicht: es iſt wirklich ſo — dieß kann erſt durch die Folge, a posteriori, bewieſen werden; a priori iſt nur die Möglichkeit einzuſehen, daß eben das, was vorausgehender Weiſe rein Seyendes iſt, nach der Hand das Seynkönnende ſey. Gerade darum, weil die Potenz dem unvordenklichen Seyn nicht vorausging, konnte ſie im Actus dieſes unvordenklichen Exiſtirens auch nicht überwunden ſeyn. Dadurch aber iſt gerade in dieſem unvordenklichen Exiſtiren eine nicht auszuſchließende Zufälligkeit geſetzt. Was ſeinem möglichen Gegenſatz nur zuvorkommt, hat gegen dieſen ſelbſt, ſo lange er möglich bleibt, nur ein zufälliges Seyn. Wenn ich zwiſchen + a und — a gewählt und mich für + a entſchieden habe, ſo iſt nun — a für immer ausgeſchloſſen; mein + a ſeyn iſt kein blindes, wobei immer und nothwendig ein zufälliges gedacht wird, es iſt kein zufälliges, weil es ein gewolltes iſt. Setze ich aber + a nur geradezu, ohne Wahl, ſo iſt — a zwar vorgängig, aber nicht für immer ausgeſchloſſen, oder vielmehr es iſt überhaupt nicht ausgeſchloſſen, es bleibt immer noch möglich, daß es nach der Hand aufſtehe und ſich geltend mache. Alſo eben in dem reinen Aktus als ſolchen iſt etwas Zufälliges; das bloß actu nothwendig Exiſtirende, und bis jetzt haben wir nur ein ſolches, iſt das bloß zufällig nothwendig Exiſtirende oder, wie wir es eben darum auch nennen können, das blind Exiſtirende; das blind Exiſtirende iſt das bloß zufällig nothwendig Exiſtirende, welches darum das Seynkönnende nur als antecedens, aber nicht abſolut ausſchließt. Das Seynkönnende bloß als ſolches hätte kein Recht zu exiſtiren; nachdem aber das bloß actu, d. h. das bloß zufällig Nothwendige iſt, kann auch das bloß Mögliche ſeinen Anſpruch erheben, das unvordenkliche Seyn macht der Potenz erſt möglich zu erſcheinen. Eben hieraus erhellt

Digitized by Google

aber, daß das nach der Hand auftretende Seynkönnen doch nicht ohne Beziehung auf das bloß Seyende seyn kann, und daß daher nicht etwa ein anderes, sondern nur dasselbe, was das bloß Existirende ist, auch die potentia existendi seyn kann, welche sich jenem entgegenstellt. Weil die Potenz nicht erscheinen kann, als unter der Voraussetzung des Seyns, so muß zwischen beiden eine Einheit seyn, d. h. dasselbe, was das bloß Existirende, muß auch die potentia existendi seyn; aber eben damit, indem ich dieses ausspreche, indem ich sage: dasselbe, was das bloß oder unendlich Seyende ist, ist auch die unendliche potentia existendi oder das unendliche Seynkönnen, ist bereits etwas gesetzt, was mehr als das bloß Existirende ist, was über den bloßen actus des Existirens hinausgeht, was über diesen hinaus seyn kann, was eben darum nun nicht mehr das bloß actu nothwendig Existirende, sondern nur noch das wesentlich, d. h. das nothwendig nothwendig Existirende, die natura necessaria seyn kann, die auch unabhängig vom wirklichen Existiren, vom actus des Existirens, das nothwendig Existirende ist, nämlich ihrer Natur oder ihrem Wesen nach.

Diese natura necessaria wäre also zuerst und zunächst: 1) das unvordenklich Seyende, 2) das ein anderes seyn Könnende, 3) das zwischen beiden frei als Geist Schwebende, frei, weil sie gegen das Können sich als Seyn, gegen das Seyn sich als Können verhalten würde, denn das unvordenkliche Seyn macht sie frei gegen das Können, das Können frei gegen das unvordenkliche Seyn, so daß sie beides, das rein Seyende und das, was sie vermöge des Seynkönnens zu seyn vermag, daß sie beides seyn und nicht seyn kann. Sie selbst, die natura necessaria, als die unauflösliche Einheit dieser drei Momente, wäre also das absolut freie Wesen, das nämlich frei ist 1) in Ansehung des ihm gezeigten Seyns, das ein anderes von seinem Urseyn (seinem unvordenklichen Seyn) ist. Die natura necessaria ist frei 1) in Ansehung dieses anderen Seyns, frei, nämlich dasselbe a) nicht zu wollen: denn auch unabhängig von diesem Seyn und ihm voraus Ist (existirt) es, und dieses Seyns ist es a priori gewiß; es ist aber ebenso frei, dieß Seyn b) zu wollen, indem es eben an dem actus

Digitized by Google

des unvordenklichen Existirens das hat, wodurch es auch wieder jenes anderen Seyns mächtig und Herr seyn kann, denn dieser actus würde bei dem Erscheinen des anderen Seyns, das an seine Stelle träte — den Raum des Seyns einnähme — er würde, zwar als actus, nicht aber in seiner Wurzel aufzuheben, nur zur Potenz des unendlichen actus, er würde zur Potenz, aber die mit unwiderstehlicher Macht sich im actus wiederherstellte durch Ueberwindung, d. h. durch Wiederpotentialisirung jenes aus der Potenz herausgetretenen Seyns, das ihm jetzt entgegenstände, und durch das es gleichsam von dem Orte des Seyns verdrängt, negirt wäre. Eben so frei aber, als die natura necessaria gegen das Seynkönnende wäre, wäre sie 2) auch gegen das unvordenkliche Seyn selbst, sie ist nicht genöthigt, in demselben zu beharren, sondern kann aus ihm hervortreten, dieses unvordenkliche Seyn selbst wieder zu einem bloßen Moment ihrer Bewegung, ihres Lebens machen. Denn auch so, d. h. auch dann, wenn sie dieses unvordenkliche Seyn dem actus nach aufhebt, bleibt sie die nothwendige Natur, d. h. das seiner Natur nach Nothwendige. Weil sie das Seynkönnende ist, aber als solches das Seyn voraus hat, darum ist sie eben erst das mit Freiheit — das wahrhaft Seynkönnende. Das wahrhaft Seynkönnende ist erst das, welches seines Seyns als eines von aller vorausgehenden Möglichkeit unabhängigen sicher, und daher gewiß ist, durch kein nachfolgendes Seyn in diesem aufgehoben werden zu können. Weil es dieses unendlichen Seyns sicher, sieht es sich in der Freiheit, das andere Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen; denn für es selbst, das auch unabhängig vom wirklichen Existiren das Existirende bleibt, also das Ueberexistirende ist (denn unter dem Ueberexistirenden wird eben das verstanden, was auch unabhängig vom Actus des Existirens das Existirende ist), für es selbst also ist es völlig gleichgültig (perinde est), ob es dieß andere Seyn adoptirt oder nicht adoptirt, es durch seinen bloßen Willen realisirt, und dadurch das unvordenkliche Seyn in Spannung und Negation setzt, oder ob jenes bloß als möglich gezeigte Seyn unmittelbar wieder in die Potenz zurücktritt, oder vielmehr in der bloßen Möglichkeit belassen wird. Denn diese Möglichkeit

Digitized by Google

iſt nichts, wenn das im unvordenklichen Seyn Seyende ſie nicht will, ſie iſt nur etwas, wenn es ſie will. Wenn daher das dieſer Möglichkeit entſprechende Seyn Iſt, iſt es als ein ſolches, das bloß und allein durch ſeinen, d. h. durch den göttlichen Willen iſt. (Bekanntlich wird eine ſolche Grundlage aller Schöpfung von allen denen angenommen, die nicht überhaupt die Schöpfung als ſolche leugnen, insbeſondere aber wird eine ſolche von den Theologen gelehrt, welche die Materie [den bloßen, noch formloſen Stoff] durch den bloßen göttlichen Willen geſchaffen ſeyn laſſen, freilich ohne daß ſie mit dieſer Annahme irgend einen verſtändlichen Begriff verbinden könnten.) Die Möglichkeit des anderen Seyns erſcheint dem in dem Urſeyn Eingeſchloſſenen — das Seyn geht voraus, die Möglichkeit kommt erſt nach dem Seyn, aber ſie erſcheint dem im unvordenklichen Seyn Seyenden von da an, daß es Iſt, alſo von Ewigkeit. Hier liegt die Erklärung dieſes gewöhnlichen Ausdrucks. Ewig iſt, dem nichts, auch nicht einmal der Gedanke zuvorkommen kann. Ich habe gegen dieſes Seyn, das, ſo früh wir kommen, ſchon da iſt, oft einwenden hören: eine ſolche aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit ſey nicht zu denken. Allerdings nicht durch ein dem Seyn zuvorkommendes Denken, an das wir gewöhnt ſind. Das Denken ſetzt ſich eben dieſes Seyn zu ſeinem Ausgangspunkt, um zu dem, was ihm als das am meiſten Wiſſenswerthe, alſo auch als das im Wiſſen am meiſten Begehrenswerthe erſcheint, um zu dieſem als zu einem Wirklichen zu gelangen, und wirkliches Denken iſt es erſt im Weggehen von dieſem Punkt — aber wie der terminus a quo einer Bewegung, in welchem ſelbſt die Bewegung eigentlich noch nicht iſt, dennoch auch mit zu der Bewegung gehört, ſo wird jenes Seyn im Fortgang, im Hinweggehen von ihm ſelbſt, mit zu einem Moment des Denkens. — Sollte aber jene Einwendung ſo viel bedeuten: man könne ſich eine ſolche aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit auch nicht einmal vorſtellen, ſo iſt auch dieß nicht der Fall. Denn man muß ein ſolches Seyn zuweilen wohl ſich vorſtellen; z. B. bei Hervorbringungen, Thaten, Handlungen, deren Möglichkeit erſt durch ihre Wirklichkeit begreiflich iſt. Was nach einem voraus vorhandenen

Digitized by Google

Begriff zu Stande kömmt, nennt niemand Original. Original iſt, wovon man die Möglichkeit erſt zugibt, wenn man die Wirklichkeit vor Augen ſieht.

Ewig iſt das Seyn, in dem Gott iſt, ſogar ehe er ſelbſt es denkt. Gott ſelbſt wird ſeine Ewigkeit erſt gegenſtändlich im Ausgehen von ihr. Die Ewigkeit gehört mit zu den Attributen Gottes, welche die Speculativeren unter den Theologen die negativen genannt haben. Unterſucht man dieſe genauer, ſo ſind ſie durchgängig ſolche, die von Gott an und vor ſich, d. h. vor ſeiner Gottheit, gedacht werden, die ohne welche er nicht Gott ſeyn könnte, aber durch die er noch nicht Gott iſt. Denn z. B. auch die Spinoziſche Subſtanz iſt ewig, ohne alle Vorausſetzung, grundlos ewig, und doch iſt ſie nicht Gott; hinwiederum aber könnte Gott nicht Gott ſeyn, wenn er nicht ewig wäre, die Ewigkeit iſt eine conditio sine qua non ſeiner Gottheit. Dieſe grundloſe Ewigkeit, in der allerdings keine Wiſſenſchaft, kein Denken iſt, weil ſie, wie Kant mit Recht ſagt, der Abgrund der Vernunft iſt, dieſe Ewigkeit iſt eben darum nur Moment, nur Ausgangspunkt, von dem ſogleich weggegangen wird, ja den die Wiſſenſchaft nur ſetzt, um von ihm wegzugehen. Zu einem ſolchen terminus a quo wird die Ewigkeit eben gemacht, wenn man ſagt: von Ewigkeit. In der Ewigkeit ſelbſt iſt nichts als eben jenes grundloſe Seyn; aber dieſes ſelbſt iſt nur geſetzt, um von ihm auszugehen. Von da an, daß es iſt, alſo von Ewigkeit, zeigt ſich dem Ewigen jene Möglichkeit eines anderen Seyns, wodurch er eben aus ſeiner blinden Ewigkeit, der Ewigkeit des bloßen Exiſtirens, geriſſen wird, um zur Ewigkeit des Weſens, zur Ewigkeit der Idee zu gelangen. Dieſe Möglichkeit erſcheint ihm ſelbſt als etwas zuvor nicht Geweſenes, Unverſehenes; aber obwohl ein Unvorgeſehenes iſt ſie ihm nicht ein invisum, ein Unwillkommenes, in anderem Sinne, ſondern vielmehr ein Willkommenes; denn indem ſie ihm ein Seyn zeigt, das es durch ſeinen bloßen Willen zur Wirklichkeit erheben kann, gibt ſie ihm überhaupt etwas, das es wollen kann — etwas überhaupt zu Wollendes, was es zuvor nicht hatte, nämlich ein bloßes Seyn- und Nichtſeyn-Könnendes[1]. Indem ſie alſo erſcheint,

[1] Vergl. im vorhergehenden Bande S. 268. D. H.

Digitized by Google

erhebt ſich das bloß unvordenklich Seyende zu dem, was mehr als nur dieß, nämlich auch das Seynkönnende, Herr eines Seyns iſt, das noch nicht iſt. Dadurch aber iſt es zugleich frei gegen ſein unvordenkliches Seyn, von dem es nicht Herr war, denn es iſt nicht ein von ihm ſelbſt geſetztes Seyn, und ſchon ideell — wenigſtens in der Vorſtellung — wird es durch das Erſcheinen jener Potenz, die ganz in ſeinem Willen ſteht, von dem unvordenklichen Seyn abgezogen. Die Erſcheinung jener Urmöglichkeit gibt alſo, was im unvordenklichen Seyn das eigentlich Seyende iſt, erſt ſich ſelbſt, denn in eben dieſem Seyn, das ihm als ein mögliches gezeigt wird, erſieht es zugleich das Mittel, ſich ſelbſt von dem unvordenklichen Seyn auch wirklich, in der That, zu befreien. Dadurch, daß es Herr eines dem unvordenklichen Seyn entgegengeſetzten Seyns iſt, ſieht es ſich zugleich als Herrn eben dieſes unvordenklichen Seyns, und zwar auf folgende Weiſe. Denken Sie ſich jenen Herrn des noch nicht ſeyenden, aber möglichen, und wenn es iſt, zufälligen Seyns, denken Sie ſich alſo dieſes zufällige Seyn als entſtanden, ſo wird es dem unentſtandenen, dem zuvor dageweſenen, dem Urſeyn begegnen, welches nun erſt als das ewige auch erſcheint. Aber ferner: dieſes zufällige Seyn kann nicht entſtehen, und zwar eben da entſtehen, wo zuvor nichts war als das ewige, nothwendige Seyn, — es kann nicht entſtehen, ohne auf dieſes zu wirken. Nennen wir das ewige Seyn A, ſo wird das zufällige, erſt entſtandene, das ihm ungleiche alſo, B ſeyn. Wo alſo unvordenklicher Weiſe nichts war als das reine A, da iſt jetzt B, das auf A ausſchließend wirkt. Dieſes, das wir als reinen actus, und demnach als rein ausgehend, durch nichts negirt und gehemmt, alſo auch durch nichts in ſich reflektirt oder zurückgetrieben gekannt haben, hat jetzt einen Gegenſatz, es wird durch das neu entſtandene Seyn gehemmt, gleichſam von der Stelle gerückt, in die Höhe gehoben, etwa wie wenn ein zuvor ruhender Theil eines lebendigen Organismus aktiv wird, ſich entzündet (Entzündung iſt nichts als aktiv Werden, aus der Potenz Hervortreten), wie dann der entzündete Theil die über ihm liegenden Theile emporhebt, ſie nicht eodem loco läßt, quo fuerunt, ſo wirkt das neu ent-

Digitized by Google

ſtandene Seyn auf das zuvor Geweſene. Auf dieſe Weiſe kommt denn in dieſes zuvor unbewegliche Seyn zuerſt eine Beweglichkeit. Dieſes Seyn wird ſelbſt auch ein anderes, es bekommt eine Negation, d. h. eine Potenz, in ſich, und wird dadurch ſelbſt zu einem Seyenden (da es uranfänglich das Seyende war), nämlich, es hört zwar dem Weſen nach nicht auf actus purus zu ſeyn, aber es iſt dieſer nicht mehr actu, ſondern nur noch dem Weſen nach, und da Weſen = Potenz iſt, iſt es alſo nur noch die unendliche Potenz des actus purus, das, dem es durch ſeine Natur auferlegt iſt, actus purus zu ſeyn; es iſt nicht mehr das lautere, potenz-, alſo zugleich ſelbſtloſe, ſich ſeiner ſelbſt nicht annehmende, ſich ſelbſt nicht wiſſende Seyn, das es zuvor war; indem es eine Negation, d. h. eine Potenz, in ſich bekommen, iſt es ein für ſich ſeyendes geworden; zuvor war es von ſich weg-, rein aus-gehendes, jetzt iſt es ein in ſich ſelbſt zurückgeſetztes, zur Potenz ſeiner ſelbſt, d. h. eben zum für ſich ſeyenden, geworden. Auf dieſe Weiſe ſehen wir, wie der, welchen wir ſchon als Herrn des zufälligen, bloß möglichen Seyns geſehen haben, wir ſehen, wie dieſer, indem er Herr iſt, dieſes zufällige Seyn zu ſetzen oder nicht zu ſetzen, wie er eben dadurch auch ſeines Urſeyns Herr geworden iſt, das er durch Annahme des ihm gezeigten Seyns aus dem lauteren Seyn in ein Seyendes, ex actu puro in potentiam ſetzen, und ſo ſein nothwendiges Exiſtiren ſelbſt in ein zufälliges verwandeln kann, (in dieſer negirten Geſtalt iſt es ein zufälliges). Er kann dieſes Urſeyn aufheben, weil er unabhängig von ihm, d. h. ohne actu das Exiſtirende zu ſeyn, dennoch das ſeiner Natur nach nothwendig Exiſtirende, die natura necessaria bleibt.

Dieß wäre alſo eine Art, wie die poſitive Philoſophie für ſich von dem unvordenklich Seyenden, mit dem in ſeiner Starrheit nichts anzufangen iſt, hinwegkommen kann. Ich verſuche jetzt, den Gang dieſer Entwicklung nochmals, aber auf eine andere Weiſe darzuſtellen; denn wir ſind hier nicht im Gebiet des nothwendigen, ſondern des freien, d. h. des eigentlich ſpeculativen Denkens. Der Ausdruck Speculation ſollte durchaus für die poſitive Philoſophie vorbehalten werden,

Digitized by Google

wie z. B. die Elementarmathesis auch nicht speculativ genannt werden kann, die speculative Mathesis ist die höhere. Speculiren heißt, sich nach Möglichkeiten umsehen, durch welche ein gewisser Zweck in der Wissenschaft erreicht werden kann. Diese sind freilich unmittelbar nur Möglichkeiten, die sich im Erfolg als Wirklichkeiten erweisen müssen, wie im hypothetischen Schluß das, was im Obersatze eine Hypothesis, im Schlußsatz eine erwiesene Wahrheit ist.

Diese ganze Entwicklung, mit der die positive Philosophie (für sich) anfängt, ist eminent speculativer Art und in einem Gebiet, in das sich ein bloß mechanisch geübtes Denken so wenig erheben kann, als ein bloßer gemeiner Rechenmeister in die Speculationen der Analysis des Unendlichen, die ihm in seiner Unwissenheit als Willkür erscheinen müssen. Hier sind also auch verschiedene Darstellungen möglich und zulässig, wie man in der höheren Analysis zu demselben Resultat auf verschiedenen Wegen kommen kann, und auch dann, wenn ein Resultat längst bewiesen ist, noch den einfacheren, einleuchtenderen, übersichtlicheren Gang dieses Beweises sucht.

Die Vernunft am Ende der negativen Philosophie außer sich gesetzt, gleichsam betroffen, weil sie sieht, daß sie in dieser Philosophie ihren wahren Inhalt nicht als einen wirklichen besitzen kann, entschließt sich vom Seyn vor allem Denken auszugehen.[1] Sie unterwirft sich diesem aber nur, um sich unmittelbar gegen dasselbe wieder aufzurichten, mit der Frage nämlich, was das unvordenklich Seyende ist: denn sie hat in ihm zunächst und unmittelbar eben nur das unvordenkliche Existiren selbst, gerade so, wie in dem Schlusse, dessen sich, wie Kant sagt, niemand erwehren kann: „wenn etwas existirt (das Hypothetische des Ausdrucks zeigt, daß das Vorausgesetzte hier das ist, was ebensowohl seyn als nicht seyn kann, also das bloß zufällige Seyn) so muß auch irgend Eines (was es also sey, bleibt unbestimmt) nothwendiger Weise existiren."[2] Wenn wir von dem nothwendig Existirenden im Anfang nichts wissen, als eben sein noth-

[1] Vrgl. im vorhergehenden Band die achte Vorlesung, besonders S. 161 ff. D. H.
[2] Siehe ebendaselbst S. 166. D. H.

Digitized by Google

wendiges Existiren und nun die Frage nach dem Was sich erhebt, so ist, was zu fragen ist, nur: ob das unvordenklich Seyende nur das actu, oder ob es das seiner Natur nach nothwendig Existirende ist, (statt des Letzteren kürzer: ob es das nothwendig Existirende selbst ist). Nun ist dieß, ob das actu nothwendig Existirende, von dem wir ausgehen, das nothwendig Existirende selbst sey, nicht a priori einzusehen. Denn dieses actu nothwendig Existirende hat selbst kein prius mehr, von dem aus wir zu ihm gelangen könnten, es ist, wie wir angenommen und vorausſetzen, das absolute prius, und was wir weiter von ihm zu erkennen vermögen, kann ein bloß a posteriori Erkanntes seyn. Demgemäß also werden wir weiter so zu Werk gehen, daß wir von dem disjunktiven Satz, der jetzt vorliegt: das actu nothwendig Existirende ist entweder bloß dieses oder das nothwendig Existirende selbst, daß wir von diesem Satz das zweite Glied als Hypothesis annehmen, um so zu schließen: wenn dem so ist, wenn in jenem actu nothwendig Existirenden das nothwendig Existirende selbst (wenn in dem necessario Existens die natura necessaria) ist, so muß sich folgendes finden. Dieß der Obersatz in seiner allgemeinen Form, den wir auch jetzt zunächst allein auszuführen haben. Der Untersatz kann dann nur der seyn, daß sich dieses alles, was wir als Folge jener Hypothesis erwiesen haben, als das Wirkliche findet, womit dann auch jene Hypothese aufgehört hat eine solche zu seyn. (Dieß zur Berichtigung für die Armseligkeit, die, weil wir von dem unvordenklich Seyenden, für sich Unbeweglichen, allerdings nur mit Hülfe einer Hypothese hinweggehen, weil man also das Wort Hypothesis in der Entwicklung gehört hat, den Schluß zieht: also beruht hier alles auf Hypotheſen. Demnach müßte in der strengen Wissenschaft der hypothetische Schluß überhaupt verboten seyn, dessen wir doch in einer Menge von Fällen bedürfen, dessen selbst die Mathematik sich z. B. in jedem apagogischen Beweise bedient.) Nach dieser Erklärung stelle ich als unmittelbare Consequenz des „Wenn" in unserem Obersatze folgendes auf. — Dem seiner Natur nach nothwendig Existirenden muß das bloß actu nothwendige Existiren ein gleichgültiges, ein in Ansehung seiner selbst zufälliges seyn. Denn es hat sein Wollen nicht an dieses

Digitized by Google

Seyn geſetzt (es iſt dieſes unvordenklich Seyende ohne ſein Wollen), darum auch hat es ſein Thun frei gegen dieſes Seyn, iſt das darüber hinaus frei Gebliebene, alſo auch das darüber hinaus ſeyn Könnende, natürlich nur das ein Anderes ſeyn Könnende — ein Anderes, als es in jenem unvordenklichen Seyn iſt. Das natura sua nothwendig Exiſtirende muß das bloß actu nothwendige Exiſtiren transſcendiren, überſchreiten, es muß mehr ſeyn, als nur dieſes; da es aber in dieſem Mehr nicht wieder das Seyende ſeyn kann, denn dieß iſt es ja ſchon zum voraus, ſo wird es nur das Seynkönnende, und zwar das über ſich, über ſein unvordenkliches Seyn, hinaus Seynkönnende ſeyn können. Es wird nicht potentia actus ſeyn (Potenz eines Actus), denn dieſes (actus) iſt es ja a priori, alſo nur potentia potentiae. Dieſes iſt nun wohl einleuchtend genug. Allein wenn nun aber auch das in dem unendlich Seyenden eigentlich Seyende das nothwendig Exiſtirende ſelbſt iſt, ſo wird dieſes darum noch nicht ſich als ſolches, es wird ſich alſo auch noch nicht als das über den urſprünglichen actus hinaus Seynkönnende wiſſen, dieß muß alſo noch beſonders gezeigt werden (nämlich, daß es ſich als das über den unvordenklichen actus hinaus Seynkönnende weiß). Denn es iſt bis jetzt das nur an und vor ſich, d. h. das ohne ſein Wollen und Wiſſen Seyende, das gerad aus Gehende, ohne Rückkehr auf ſich ſelbſt. Hier bedarf es alſo jedenfalls noch eines ergänzenden Gedankens. Das unvordenkliche Exiſtiren iſt ein allem Begriff zuvorgekommenes, alſo nicht durch den Begriff beſtimmtes, inſofern zwar ein nothwendiges, aber doch nur nur zufällig-nothwendiges, d. h. ein blindes. Als ſolches hat es das entgegengeſetzte Seyn (das durch Uebergang a potentia ad actum geſetzte) nicht ausgeſchloſſen, ſonſt hätte ihm der Begriff deſſelben vorausgehen müſſen. Dieſes durch Uebergang a potentia ad actum mögliche Seyn hat nun zwar gar keinen Anſpruch auf Wirklichkeit; es könnte von ihm als wirklichem gar nicht die Rede ſeyn, wenn nicht das unvordenkliche Seyn wäre, nun aber dieſes iſt, und zwar ſelbſt blindlings, d. h. zufällig iſt, dem ſo ſeyenden gegenüber hat auch das bloß zufällige Seyn ein Recht als eine Möglichkeit zu erſcheinen, ſich dem, was in dem

Digitized by Google

actu nothwendigen Existiren das eigentliche Selbst, das Wesen ist, zu zeigen, sich darzustellen. Ich brauche diese Ausdrücke, weil diese Möglichkeit für sich eine bloße Erscheinung ist, nur etwas ist gegenüber von einem, dem sie sich zeigt, dem sie bloß sagt, daß es selbst das Seynkönnende, das über sein unmittelbares Existiren hinaus Seynkönnende ist, daß es eben darum sich von diesem Seyn befreien, sich über dieses Existiren erheben kann, welches ihm jetzt erst gegenständlich wird, denn bis jetzt war das Seyn selbst an der Stelle des Subjekts; an dem Seynkönnen, als welches es sich sieht, hat es erst einen Standpunkt außer dem Seyn, ein πού, von dem aus es sich in seinem Seyn bewegen, dieses gleichsam aus seinem Stand heben kann, nicht um es absolut aufzuheben, aber um es in einen negirten Zustand zu setzen, wie dieß schon erklärt worden.

Wir unterscheiden das actu nothwendig Existirende von dem, was das nothwendig Existirende selbst ist. Dieses ist vorerst bloß Idee, das, was wir in dem unvordenklichen Seyn voraussetzen: aber wenn es in diesem ist (dieß eben ist unsere Hypothese), so muß es durch die Erscheinung der entgegengesetzten Potenz auch selbst in seine Idee erhoben werden; d. h. es muß sich selbst sehen als das, was nicht mehr bloß dem Existiren, sondern der Natur nach das nothwendig Existirende ist, und dieses erst ist wirklich Gott, denn Gott ist, wie früher[1] erörtert worden, nicht das einfach Nothwendige, sondern er ist das nothwendig nothwendige Wesen, die natura necessaria, der, um diese zu seyn, des Existirens selbst nicht bedarf, der das nothwendig Seyende bleibt, auch wenn das nothwendige Seyn oder Existiren aufgehoben ist; dieses erst quod non per existentiam existit, d. h. quod existit, sed non per existentiam existit — dieses erst ist, was wir Gott nennen. Es gilt hier von dem Begriffe des bloß und zwar actu nothwendig Seyenden, von welchem sich namentlich Spinoza nicht losmachen kann, zu dem Begriffe des natura sua nothwendig Seyenden zu gelangen. Das Dialektische besteht hier darin, in dem actu nothwendigen Existiren das Zufällige zu erkennen. Wenn in dem bloß actu nothwendig Seyenden

[1] S. 159 ff. des vorhergehenden Bandes. D. H.

Digitized by Google

das nothwendig Seyende *selbſt* iſt, ſo muß dieſem jenes Seyn, jener actus, als ein Zufälliges und demnach als ein Aufhebliches ſich darſtellen, nicht als ein unmittelbar und durch ſich ſelbſt Aufhebliches — dieß wäre unmöglich — aber wohl als aufheblich durch ein nachkommendes Seyn, durch ein Seyn außer ihm, welches demnach als Möglichkeit ſich zeigen muß. *Durch* die Erſcheinung der Potenz eines *anderen* Seyns erſcheint das ihr zuvorgekommene bloß actu nothwendige Exiſtiren ſelbſt als ein Zufälliges, Aufhebliches, auch *nicht* ſeyn Könnendes. Aber eben damit wird das Exiſtirende von ſeinem Exiſtiren los und erſcheint in ſeiner von *dieſem* unabhängigen Nothwendigkeit. Im Grunde konnten wir doch von Anfang nur dieſes **wollen**, das ſeiner *Natur* nach Nothwendige. Was ſich *unmittelbar* und zunächſt darſtellte, das actu nothwendig Seyende, haben wir nur geſetzt, *weil wir nicht anders konnten*, alſo ſelbſt nur gleichſam blindlings. Es iſt die blinde Vernunft, welche nichts als das actu nothwendige Seyn ſetzt. Was wir das unvordenklich Seyende nannten, war, wie ſich nun gezeigt, doch eigentlich nur der *actus* des actus purus, der als actus nur zufällig, nur das Unumgängliche war, aber vor dem eben darum der actus purus *ſelbſt* nicht geſehen wurde. Indem nun aber der *actus* des actus purus aufgehoben wird, bleibt der actus purus ſelbſt als Weſen zurück und wird als Weſen geſetzt. Der wahre Begriff Gottes iſt kein anderer als eben, der actus purus ſelbſt, d. h. der actus purus als Weſen zu ſeyn.

Daß wir dem actus purus ſelbſt ſeinen actus vorausgehen laſſen, der dann erſt hinwegzuſchaffen iſt, iſt in dieſer Entwicklung unvermeidlich und könnte uns am wenigſten von denen vorgeworfen werden, welche in Gott negative Attribute ſetzen, d. h. ſolche, in welchen Gott noch nicht als ſolcher, nicht ſeiner Gottheit nach iſt. Allerdings nur das Ewige, das von ſelbſt Seyende (quod a se est) kann Gott ſeyn, ſo müßte man ſich ausdrücken (und man möchte daher dieſe Attribute auch die aprioriſchen Attribute der Gottheit nennen): *nur* das Ewige *kann* Gott ſeyn, aber es *iſt* nicht nothwendig Gott, es iſt bloß a posteriori Gott, es iſt kein nothwendiger Uebergang von den negativen

Digitized by Google

zu den positiven Attributen Gottes, unter welche Vorsehung, Weisheit, Güte und alle die gehören, durch welche Gott erst eigentlich Gott ist, und die Theologie hat bis jetzt diesen Uebergang auch nicht gefunden. Die negativen Attribute für sich allein führen auf Pantheismus, die positiven erst auf den Begriff dessen, was wir den wahren Gott nennen können.[1] Ohne das vorausgesetzte unvordenkliche, d. h. (nach der früheren Erklärung) zufällig-nothwendige, insofern blinde Seyn — könnte Gott gar nicht Gott seyn; denn er könnte nicht das Uebersehende, nicht Herr des Seyns, also überhaupt nicht der Herr seyn, als welchen wir ihn doch wollen müssen, wenn wir ihn überhaupt wollen: — aber die Gottheit dieses a priori Seyenden läßt sich allerdings nur a posteriori beweisen. Indeß ist jenes allem zuvorkommende Seyn in dem Gott von selbst, d. h. ohne sein Zuthun ist, dieses Seyn, das er voraus — sogar sich selbst voraus — hat, und ohne das er nicht Gott seyn könnte, dieses Seyn ist selbst nur ein Gedanke des Augenblicks, von dem sogleich hinweggegangen wird, es ist nur eine Voraussetzung der Sache, nicht der Zeit nach. Sowie er in jenem unvordenklichen Seyn ist, also von Ewigkeit weiß er auch, dieses actus des nothwendigen Existirens nicht zu bedürfen, er weiß, daß er auch ohne diesen, daß er über dieses Existiren hinaus das nothwendig Existirende ist, und gerade darin ist seine Gottheit.

Von Ewigkeit also sieht er sich als Herrn, sein unvordenkliches Seyn aufzuheben, allerdings nicht absolut es aufzuheben, aber es zu suspendiren, damit es ihm so mittelst eines nothwendigen Processes zum selbstgesetzten, zum freigewollten und so erst göttlich nothwendigen Seyn werde. Er sieht sich, sage ich, als Herrn, dieß zu thun; aber fragen wir jetzt, warum sollte er es wirklich thun? Bis jetzt blieb alles nur innerhalb der Möglichkeit, aber wie kann Gott nun vermocht seyn, das, was ihm als Möglichkeit erscheint, sein unvordenkliches Seyn aufzuheben, und an dieses unbegreiflichen Seyns Stelle ein begreifliches Seyn zu setzen — dieses, was ihm als Möglichkeit erscheint, wirklich zu thun? Eine beim nächsten stehen bleibende Dialektik könnte sich mit

[1] Vergl. hierzu Philosophie der Mythologie, S. 61, Anm. D. H.

Digitized by Google

dem ſchon Erwähnten begnügen, für hinlänglich halten, zu ſagen: Gott nimmt die Potenz des entgegengeſetzten Seyns, durch die ihm ſein unvordenkliches Exiſtiren ex actu geſetzt und potentialiſirt wird, an, um ſein nicht ſelbſt geſetztes in ein ſelbſt geſetztes und gewolltes Seyn zu verwandeln, um die unvermittelte aber darum blinde Affirmation ſeines Seyns in eine durch Negation vermittelte zu verwandeln. Aber für wen ſollte er dieſes thun? Für ſich ſelbſt? Unmöglich; denn er weiß zum voraus, daß jenes actu nothwendige Seyn ſich als dieſes bewähren, wiederherſtellen wird. Um ſeiner ſelbſt willen hätte er alſo jene Spannung der Negation des unvordenklichen Seyns nicht zu ſetzen. Ja, wenn wir uns beſtimmter ausdrücken wollen, müſſen wir ſagen: wenn Gott dieß bloß um ſein ſelbſt willen thun könnte, würde er es unſtreitig nicht thun; wozu ſollte ihm ein Proceß dienen, der für ihn ſelbſt keinen Zweck hätte? Er kann ſich alſo zu dieſem Proceſſe nur entſchließen wegen etwas außer ſich, praeter se („außer" iſt = praeter und extra, vom zweiten aber iſt hier nicht die Rede); er kann ſich zur Suſpenſion ſeines actu ewigen Seyns nur entſchließen wegen etwas außer ſich — nicht wegen etwas, das ſchon außer ihm wäre, ſondern wegen etwas, das erſt durch dieſen Proceß wirklich würde, und deſſen Möglichkeit er eben durch die ihm unmittelbar ſich darſtellende Potenz vermittelt ſieht. Erſt als Herr, ein von dem ſeinen verſchiedenes Seyn hervorzubringen, erſt darin iſt Gott ganz von ſich hinweg; in dieſem von ſich Hinwegſeynkönnen beſteht aber für Gott wie ſeine abſolute Freiheit ſo ſeine abſolute Seligkeit. Dieſe Behauptung könnte denen auffallen, welche als das einzige von Gott zu Wiſſende nur jenen letzten Begriff der negativen Philoſophie anſehen, nach welchem er alſo nur das ewige, d. h. immerwährende Subjekt-Objekt wäre, oder, wie Ariſtoteles denſelben Gedanken ausgedrückt hat, *ὁ τὸν ἅπαντα χρόνον ἑαυτὸν νοῶν*. Als bloße Begriffsbeſtimmung genommen, würde am Ende mit dieſem Ariſtoteliſchen Ausdrucke nichts geſagt ſeyn, als daß Gott ſeinem Weſen nach das immerwährend bei-ſich-Seyende, ſich ſelbſt Bewußte iſt. Und Ariſtoteles hat offenbar damit bloß den Begriff, das Weſen Gottes beſchreiben wollen, in

Digitized by Google

diesem Sinn gibt er sich alle Mühe, jenes immerwährende bei-sich-Seyn als den an sich seligen, ja als den seligsten Zustand zu beschreiben, denn das höchste Vergnügen, sagt er[1], ist überall im actus, z. B. im Wachen, im Denken, im Empfinden ist mehr Freude als im Schlafen, als im Nichtdenken, Nichtempfinden. Das höchste Wesen ist aber nicht bloß Potenz des Denkens, wie in uns eine bloße Potenz des Denkens ist, die regelmäßig im Schlafe verschwindet und oft genug bei manchem auch außer der Zeit, ja zu ganz unrechter Zeit, einschläft; Gott ist vielmehr immerwährender actus des Denkens, und da er nichts anderes als das Göttlichste denken kann, so kann er ohne Aufhören nur das sich selbst Denkende seyn. Wie gesagt, wenn von dem bloßen Begriff, d. h. von der bloßen Natur Gottes, die Rede ist, mögen wir dieß gelten lassen. Wenn aber eben darin auch die Aktivität des wirklichen Gottes bestehen soll, so müßten wir dieses immerwährende sich selbst Denken vielmehr als den peinlichsten Zustand ansehen. Peinlicher kann es gewiß nichts geben, als ohne Aufhören nur sich selbst und also an sich selbst zu denken. Der Mensch verlangt vielmehr von sich hinweg, als an sich zu haften, wie die an sich haftenden Menschen wahrlich weit nicht die glücklichsten und in der Regel am wenigsten im Stande sind, etwas außer sich, etwas wahrhaft von ihnen Unabhängiges — Objektives — geistig hervorzubringen. Johannes Müller schreibt in einem seiner Briefe: Ich bin nur glücklich, wenn ich producire. Darin wird ihm jeder beistimmen, der nicht etwa selbst mit geistiger Improduktivität geschlagen ist. Im Produciren aber ist der Mensch nicht mit sich selbst, sondern mit etwas außer sich beschäftigt, und gerade darum ist Gott der große Selige, wie ihn Pindar nennt, weil alle seine Gedanken immerwährend in dem sind, was außer ihm ist, in seiner Schöpfung. Er allein hat mit sich nicht zu thun, denn er ist seines Seyns a priori sicher und gewiß. Allerdings also ist der Proceß, den Gott sich durch die ihm erscheinenden Potenzen vermittelt sieht, der Proceß einer Suspension und dadurch gesetzten oder vermittelten Wiederherstellung seines nothwendigen Seyns. Aber zwischen jener Aufhebung und dieser Wiederherstellung liegt die ganze

[1] Magna moral. II.

Digitized by Google

Welt. Das unvordenkliche Seyn wird nur hinweggenommen, um der Schöpfung Raum zu geben (darum, weil etwas hinweggenommen iſt, damit die Schöpfung entſteht, iſt der Raum die apriorische Form alles endlichen Seyns). Die Welt iſt gar nichts anderes als der ſuſpendirte actus des nothwendigen göttlichen Exiſtirens, nicht das ſuſpendirte Weſen: denn dieſes iſt das Unaufhebliche, das durch die Aufhebung des actus nur in ſich ſelbſt erhöht wird.

Gott entäußert nicht ſich zur Welt, wie man jetzt zu ſagen pflegt, er erhebt ſich vielmehr in ſich ſelbſt, in ſeine Gottheit, dadurch, daß er Schöpfer iſt, er tritt eben damit in ſeine Gottheit. Entäußert iſt er in dem blinden, unvordenklichen Exiſtiren; indem er deſſen ſich entäußert, dieſes Exiſtiren außer ſich (als ein Anderes von ſich) ſetzt, geht er damit in ſich ſelbſt, in ſeinen Begriff, außer dem er war — eben im unvordenklichen Seyn[1]. Zugleich nun aber ſuſpendirt Gott den actus ſeines nothwendigen Exiſtirens, nicht bloß um ihn wiederherzuſtellen, ſondern um ein von ihm, von Gott, verſchiedenes Seyn an deſſen Stelle zu ſetzen. Um hierüber zuerſt im Allgemeinen zu ſprechen, ſo hat Gott in jenem bloß ſeyn Könnenden, das von Ewigkeit her ſich ihm darſtellt, das nur etwas iſt, wenn er will, und nichts iſt, wenn er nicht will, Gott hat an dieſem Seynkönnenden als realem, nicht mehr bloß gedachten, Princip dieſelbe Indifferenz, daſſelbe ſeyn und nicht ſeyn Könnende, das wir in der logiſchen Philoſophie als materia prima alles Denkens und alles zu Denkenden beſtimmt haben: ſo hat alſo auch Gott an dieſem ſeyn und nicht ſeyn Könnenden nun den realen Grund, aus dem alles aufſteigt, aus dem er alle jene Momente, die in der negativen Philoſophie bloß als Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen kann. Was in der negativen Philoſophie gleichſam vorbildlich war, iſt hier als wirklich. Dieſelben Potenzen, die ſich uns in der negativen Philoſophie als aprioriſche darſtellten, und uns alles Concrete vermittelten, kommen hier (in der poſitiven) wieder, aber nicht als bloße Potenzen, d. h. nicht als ſolche, die dem Seyn vorausgehen, ſondern die das Seyn, und zwar das als Weſen geſetzte Seyn, zu ihrer

[1] Vergl. hierzu Philoſophie der Mythologie S. 230. D. H.

Vorausſetzung, und dadurch zugleich zu ihrer unauflöslichen Einheit haben. Das, was dieſe Potenzen zuſammenhält, iſt eben der zum Weſen erhobene actus purus, der als überſubſtantielle Einheit auch durch nichts Subſtantielles überwindlich iſt. Die Potenzen ſtellen das bloß materielle Exiſtiren vor, der purus actus als Weſen geſetzt iſt über die bloße Materie des Seyns erhaben, die übermaterielle, eben darum unauflösliche und unüberwindliche Einheit, welche die Potenzen, welche alſo z. B. das erſt entſtandene, und zwar ex improviso entſtandene Seyn und das von ihm negirte — alſo mit ihm in Spannung ſtehende — Urſeyn nicht auseinander läßt, ſie zwingt, uno eodemque loco zu ſeyn, und ſo die materiellen Urſachen eines Proceſſes zu ſeyn, deſſen übermaterielle Urſache ſie ſelbſt (die Einheit) iſt. Auf ſolche Weiſe alſo wird die unauflösliche Einheit zur Urſache eines Proceſſes überhaupt. Denken wir uns zum voraus deſſen Erzeugtes, ſo wird dieſes die alle aprioriſchen Möglichkeiten begreifende Wirklichkeit, es wird ein πᾶν, ein All, eine Welt ſeyn, die als eine logiſche zugleich eine reale iſt, und als eine reale zugleich eine logiſche.

Der Punkt nun aber, woran ſich der in Ausſicht geſtellte und Gott als möglich gezeigte Proceß anknüpft, liegt allein in jenem zuvor nicht geſehenen, ex improviso als möglich hervorgetretenen Seyn, welches ſeiner Natur nach nur als das zufällige erſcheinen kann, aber in ſeinem Hervortreten das unvordenkliche Seyn als das immer geweſene bereits Daſeyende vor ſich findet (hier iſt das Wort Daſeyn in ſeiner eigentlichen Bedeutung). Aber auch voraus ſchon wird Gott durch jene Möglichkeit ſich nicht nur in ſeinem über das unvordenkliche Seyn Hinausſeynkönnen, ſondern eben damit zugleich ſeines unvordenklichen Seyns inne, ſo daß er ſich in der Mitte zwiſchen beiden und als ein Drittes, von beiden Freies ſieht. Durch das Seynkönnen frei vom Seyn, iſt dieſes Dritte ſelbſt-Potenz, ſelbſt-Können, inſofern reines Subjekt; durch das Seyn frei vom Können, iſt es inſofern gegen das Können ſelbſt-Seyn, ſelbſt Objekt; alſo es iſt in Einem und Demſelben Subjekt und Objekt, alſo überhaupt das unzertrennliche Subjekt-Objekt, das unzertrennlich ſeiner ſelbſt Gegenſtändliche, ſich

Digitized by Google

ſelbſt Beſitzende, nothwendig bei-ſich-Bleibende, was weder mehr Subjekt noch Objekt allein ſeyn kann, was Subjekt und Objekt ſeyn muß, und alſo Geiſt iſt. Dieſes ſind die drei Momente, aus denen ſich in der göttlichen Anſchauung oder im göttlichen Vorſatz unmittelbar der Prototyp aller Exiſtenz zuſammenſetzt, wie er ſchon der negativen Philoſophie zu Grunde lag. Denn der Anfang alles Exiſtirenden, nämlich der Anfang alles Exiſtirenden in ihm ſelbſt, iſt das bloße Subjekt zum Seyn, das inſofern ſelbſt noch nicht ſeyend nur das iſt, was ſeyn kann, das bloße Subjekt zum Seyn, aber noch ohne Seyn, und demnach als bloße Potenz, bloßes Können, zu denken: dieſes iſt der innere Anfang alles Exiſtirens — der An-fang, weil es eben durch ſein unendliches Nichtſeyn die anziehende Potenz des eben ſo unendlichen Seyns iſt, welches darum das Zweite, und nur das Zweite iſt. Anfangen und Anziehen ſind ſchon dem Worte nach gleichbedeutende Begriffe; im Anziehen liegt der Anfang. Jene potentia ultima — durch ihre unendliche Negativität iſt ſie die anziehende Potenz des eben ſo unendlichen Seyns, welches darum das Zweite und mit ihr zuſammen erſt das Seyende iſt, aber das noch zertrennliche Seyende, indem das, was das Subjekt des Seyns iſt, ſich von dieſem abwenden und ſelbſt für ſich ein Seyendes werden kann; ſeiner Beſtimmung nach hineingewendet gegen das unendliche Seyn, ihm Subjekt, ſoweit intranſitives Können, kann es ebenſo wohl ſich herauswenden, als tranſitive Potenz ſelbſt in das Seyn übergehen, wo es dann ebenſo ausſchließend und zurückſtoßend auf das unendliche Seyn wirkt als zuvor anziehend und feſthaltend. Aber eben weil das Seyende, welches allerdings ſchon mit dem reinen Subjekt als dem Anziehenden und dem Objekt als dem Angezogenen geſetzt iſt, weil dieſes Seyende ein Zertrennliches iſt, ſo iſt das vollkommen Seyende erſt mit dem Dritten, welches in Einem und Demſelben Subjekt und Objekt, alſo das unzertrennliche Subjekt-Objekt iſt, mit dieſem erſt iſt das vollkommen Seyende geſetzt, ohne daß man jedoch ſagen könnte, dieſes für ſich ſey das Vollkommene oder das Abſolute: dieſes darum nicht, weil es doch nicht für ſich allein ſeyn könnte, weil es doch nur als das

Digitized by Google

Dritte möglich iſt. Aus dem alſo, was ſich ihm darſtellt, dem unmittelbaren Seynkönnen, dem unvordenklichen Seyn und dem, was über beiden, frei von beiden iſt, ſetzt ſich Gott jenen Prototyp aller Exiſtenz zuſammen, aus dem allein alles wirkliche Exiſtiren hervorgeht. Aber er hat dieß Urbild noch nicht als verwirklicht in ſich. Um es zu verwirklichen, muß das, was in ihm das Seynkönnen iſt, ſich herauswenden, ſelbſt ſeyend werden, dadurch das unvordenkliche Seyn aufheben, nämlich es in die Höhe heben, alſo es ſteigern, in die Potenz erheben. Unvermeidlich wird nun aber eben dadurch auch das Dritte, das unzertrennliche Subjekt-Objekt, ausgeſchloſſen und negirt. Damit gehen indeß die drei Elemente alles Exiſtirens nicht abſolut auseinander, denn eben Gott iſt in ihnen das unüberwindlich Eine, auch in der gegenſeitigen Spannung und Ausſchließung ſie dennoch zuſammenhaltend; aber damit iſt Widerſpruch unter ihnen, mit dem Widerſpruch ein nothwendiger Proceß geſetzt, durch welchen das, was reines Subjekt, und als ſolches das Tragende der ganzen Einheit ſeyn ſollte, wieder in das Subjekt, das reine Können, überwunden, und ſo jenes Urbild des Exiſtirenden, das Gott finaliter allein wollen kann, verwirklicht wird. Aber zwiſchen dem verwirklichten Urbilde und der erſten durch den göttlichen Willen geſetzten Spannung liegen alle die Momente des Proceſſes, die wir ſchon in der negativen Philoſophie als mögliche vorherſehen, dieſe kehren hier als Momente eines nothwendigen Proceſſes wieder.

Digitized by Google

Erſte Vorleſung in Berlin.

15. November 1841.

Digitized by Google

Meine Herren!

Ich fühle die ganze Bedeutung dieſes Augenblicks, ich weiß, was ich mit demſelben auf mich nehme; wie könnte ich es mir ſelbſt verhehlen oder wie Ihnen verbergen wollen, was durch meine bloße Erſcheinung an dieſer Stelle ausgeſprochen und erklärt iſt? Gewiß, m. H., hätte ich nicht die Ueberzeugung, durch meine Anweſenheit der Philoſophie einen weſentlichen, ja einen größern Dienſt zu leiſten, als ich ihr je früher zu leiſten im Stande geweſen; ſo ſtünde ich nicht vor Ihnen. Dieſes alſo iſt mein Glaube: allein ich bin weit entfernt zu erwarten, und kann noch weniger daran denken zu verlangen, daß dieß auch die allgemeine Meinung über mich ſey. Nur ſo viel hoffe ich zu erlangen, daß niemand mich mit Mißgunſt an dieſer Stelle ſehe; daß man mir willig Zeit und Raum gönne zu der ausführlichen Antwort auf das Dic cur hic, die ich durch die ganze Folge meiner Vorträge zu ertheilen im Begriff ſtehe. Habe ich doch auch andern Raum gelaſſen, keinem gewehrt, das gleiche Ziel in der Wiſſenſchaft mit mir zu erreichen! Bin ich in derſelben zu etwas gelangt, das werth iſt, hier vorgetragen zu werden und die Aufmerkſamkeit einer Verſammlung, wie ich ſie hier vor mir ſehe, in Anſpruch zu nehmen, — der Weg dazu ſtand jedem offen, und niemand kann ſagen, daß ich ihm durch Eile zuvorgekommen.

Es ſind jetzt vierzig Jahre, da gelang es mir, ein neues Blatt in der Geſchichte der Philoſophie aufzuſchlagen; die eine Seite deſſelben iſt jetzt voll geſchrieben; gern hätte ich einem andern überlaſſen, das

Digitized by Google

Facit, das Resultat derselben zu ziehen, das Blatt umzuwenden, und eine neue Seite anzufangen.

Wenn ich versichere, daß ich die ganze Größe und Schwierigkeit der übernommenen Aufgabe gefühlt, und sie dennoch nicht abgelehnt habe: so spricht sich darin allerdings das Bewußtseyn eines entschiedenen Berufs aus. Aber ich habe diesen Beruf nicht mir selbst gegeben, er ist mir ohne mein Zuthun geworden; nun er mir geworden, darf ich ihn auch nicht verleugnen noch gering achten. Ich habe mich nicht aufgeworfen zum Lehrer der Zeit, wäre ich ein solcher, so hätte die Zeit selbst mich dazu gemacht, und ich würde mir kein Verdienst dabei zuschreiben, denn was ich für die Philosophie gethan, ich habe es nur in Folge einer mir durch meine innere Natur auferlegten Nothwendigkeit gethan.

Die Umstände nöthigen mich, bei dieser Gelegenheit von mir selbst zu reden: doch eitles Selbstrühmen ist mir fern. Der Mann, der, nachdem er das Seinige für die Philosophie gethan hatte, für geziemend erachtete, nun auch andere frei gewähren und sich versuchen zu lassen, der, selbst vom Schauplatz zurückgezogen, inzwischen jedes Urtheil schweigend über sich ergehen ließ, ohne selbst durch den Mißbrauch, der von diesem Schweigen, durch Verfälschungen selbst des geschichtlichen Hergangs der neuern Philosophie gemacht wurde, sich bewegen zu lassen, es zu brechen; der im Besitz — nicht einer nichtserklärenden, sondern einer sehnlichst gewünschte, dringend verlangte wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtseyn über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philosophie ruhig sagen ließ: es sey mit ihm gar aus, und der dieß Schweigen, ganz und vollständig, nicht eher bricht, als bis eine unzweifelhafte Pflicht ihn dazu auffordert, bis ihm unwidersprechlich klar geworden, jetzt sey die Zeit gekommen, das entscheidende Wort zu sprechen: dieser Mann, m. H., hat wohl gezeigt, daß er der Selbstverleugnung fähig ist, daß er nicht an voreiliger Einbildung leidet, daß es ihm um mehr als um eine vorübergehende Meinung, als um einen flüchtigen, schnell zu erlangenden Ruhm zu thun ist.

Digitized by Google

Läſtig, das fühle ich, muß ich wohl zum Theil ſeyn. Man hatte mich untergebracht, ich war conſtruirt, man wußte aufs genauſte, was an mir war. Nun ſoll man mit mir von vorn anfangen und einſehen, daß doch etwas in mir geweſen, von dem man nicht wußte.

Der natürlichen Ordnung der Dinge gemäß ſollte ſtatt meiner an dieſer Stelle ein jüngerer der Aufgabe gewachſener Mann ſtehn. Er komme — ich werde ihm mit Freuden den Platz einräumen. Habe ich doch ſo manche treffliche jüngere Talente bedauert, die ich aller Orten ſich mit Mitteln und Formen abmühen ſah, von denen ich wußte, daß ſie zu nichts führen können, daß ihnen nichts abzugewinnen ſey: wie gern hätte ich ſie an mich gezogen, wie gern denen geholfen, die von mir nichts wiſſen wollten! Nun ich ſehen mußte, daß ich ſelbſt Hand anlegen müſſe, wenn zu Stande kommen ſollte, was ich als nothwendig, als gefordert durch die Zeit, durch die ganze bisherige Geſchichte der Philoſophie erkannte, und daß ich für dieſes Werk eigentlich aufgeſpart worden — da, als von mir verlangt wurde, in dieſer Metropole der deutſchen Philoſophie, hier wo jedes tiefer gedachte Wort für ganz Deutſchland geſprochen, ja ſelbſt über die Grenzen Deutſchlands getragen wird, wo allein die entſcheidende Wirkung möglich war, wo jedenfalls die Geſchicke deutſcher Philoſophie ſich entſcheiden müſſen, hier als Lehrer zu wirken: da, in einem ſo bedeutenden Moment, und nachdem Gott ſo lang das Leben mir gefriſtet, der Philoſophie, die der Schutzgeiſt meines Lebens geweſen, nicht zu fehlen, mußte ich als unabweisliche Pflicht erkennen, und nur dieſer Gedanke, dieſe klare Ueberzeugung allein konnte mich entſcheiden.

Zwar ich leugne nicht, viel anderes ſtand vor mir, das mich bewegen konnte. Einem König, wenn auch nur kurze Zeit, zu dienen, den ein glorreicher Thron nicht höher erhebt, als er durch Eigenſchaften des Herzens und des Geiſtes erhoben wird, dem längſt meine Verehrung gewidmet war, ehe der königliche Purpur ihn ſchmückte; das Land und Volk, deſſen ſittlicher und politiſcher Kraft jeder echte Deutſche von Kindheit an zu huldigen gewöhnt, und durch die letzten, ewig

Digitized by Google

denkwürdigen Ereigniſſe aufs neue zu huldigen gelehrt worden: die Stadt, die zuerſt genannt wird, wenn von den Sitzen der Wiſſenſchaft und immer fortſchreitenden Bildung in Deutſchland die Rede iſt, die zwar wie ein großes mächtiges Waſſer nicht von jedem leichten Hauch bewegt wird, und auch wohl zuweilen retardirend gewirkt hat (ich erinnere an die Zeit, wo bereits Kants Philoſophie in ganz Deutſchland, nur nicht in der Hauptſtadt ſeines Vaterlandes Wiederhall gefunden), die aber dagegen auch das einmal erkannte Tüchtige mit Macht ergreift und fördert: ſodann dieſer Kreis von Männern der Wiſſenſchaft, den vornehmſten Zierden dieſer Stadt, unter denen ich viele, zum Theil von Jugend auf, mir befreundete, andere längſt hochverehrte Männer wußte, mit denen vereint zu leben, vereint zu wirken ich jeder Zeit mir zur Freude, zum Glück gerechnet hätte: endlich dieſe Jugend, von der bekannt iſt, daß ſie dem Ruf der Wiſſenſchaft zu folgen gewohnt iſt, daß ſie, wenn ihr ein würdiges Ziel vorgehalten wird, vor Schwierigkeiten nicht erſchrickt, ſondern wo ihr nur die Spur und Fährte echter Wiſſenſchaft gezeigt iſt, freudig auf den Weg ſich ſtürzt und ſelbſt dem Lehrer voraneilt — dieß alles, m. H., waren Anziehungskräfte von großer, ja faſt unwiderſtehlicher Gewalt, aber dieß alles, ſo mächtig es war, hätte doch andern Betrachtungen weichen müſſen, die ſo nahe liegen, daß ich ſie eben darum nicht anzuführen nöthig habe. Nur erſt als ich in der ohne alles Zuthun mir gewordenen Aufforderung ein Gebot erkennen mußte, dem ich widerſtreben nicht dürfte, nicht könnte, ohne meinen letzten und höchſten Lebensberuf zu verfehlen: da war ich entſchloſſen, und ſo trete ich denn auch entſchloſſen und mit der Ueberzeugung unter Sie, daß, wenn ich je etwas, es ſey viel oder wenig, für die Philoſophie gethan, ich hier das Bedeutendſte für ſie thun werde, wenn es mir gelingt, ſie aus der unlengbar ſchwierigen Stellung, in der ſie ſich eben befindet, wieder hinaus zu führen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jetzt genommen iſt: denn dieſe Schwierigkeiten, mit denen die Philoſophie zu ringen hat, ſind offenbar und laſſen ſich nicht verheimlichen.

Digitized by Google

Noch nie hat sich gegen die Philosophie eine so mächtige Reaktion von Seiten des Lebens erhoben, als in diesem Augenblick. Dieß beweist, daß die Philosophie bis zu jenen Lebensfragen vorgedrungen ist, gegen die es keinem erlaubt, ja möglich ist, gleichgültig zu seyn. So lange sich die Philosophie in ihren ersten Anfängen oder auf den ersten Stufen ihres Fortschreitens befindet, kümmert sich niemand um sie, der nicht selbst Philosophie zum Geschäft seines Lebens gemacht hat. Alle andern erwarten die Philosophie bei ihrem Ende, für die Welt erlangt sie erst Wichtigkeit durch ihre Resultate.

Nur tiefe Unerfahrenheit indeß könnte sich einbilden, daß die Welt bereit sey, jedes Resultat, das man ihr als Ergebniß gründlicher und strenger Wissenschaft versichert oder darstellt, jedes Resultat ohne Unterschied sich auflegen zu lassen. Wäre dem so, so müßte sie nach Umständen z. B. auch einer wesentlich unsittlichen oder selbst die Grundlagen der Sittlichkeit in sich aufhebenden Lehre sich unterwerfen. Dieß erwartet aber niemand von ihr, und es ist noch kein Philosoph erfunden worden, der ihr dieß zugemuthet hätte. Sie würde sich nicht damit abweisen lassen: sie verstehe die Principien nicht, nicht den künstlichen und verwickelten Gang der Beweise, sondern, ohne nach diesen sich umzusehen, würde sie behaupten, daß eine Philosophie, die zu solchen Resultaten gelangt sey, auch in ihren Principien nicht richtig seyn könne. Was römische Sittenlehrer vom Nützlichen gesagt: nihil utile nisi quod honestum, müsse auch von dem Wahren gesagt werden. Was nun aber in Bezug auf das Sittliche jeder zugesteht, das muß auch von allen anderen das menschliche Leben zusammenhaltenden Ueberzeugungen, also vorzüglich von den religiösen gelten. Keine Philosophie, die auf sich etwas hält, wird zugestehen, daß sie in Irreligion ende. Die Philosophie befindet sich nun aber grade in der Lage, daß sie in ihrem Resultat religiös zu seyn versichert, und daß man ihr dieß nicht zugibt, namentlich ihre Deduktionen christlicher Dogmen nur für Blendwerk gelten läßt. Dieß sagen selbst einige ihrer getreuen oder ungetreuen Schüler. Wie es sich verhalten möge, ist vorerst gleichgültig: genug, daß der Verdacht erregt worden, die Meinung vorhanden ist.

Digitized by Google

Das Leben behält aber am Ende immer Recht, und ſo droht denn zuletzt von dieſer Seite wirklich der Philoſophie ſelbſt Gefahr. Schon ſtehen ſie bereit, die gegen eine beſtimmte Philoſophie zu eifern vorgeben, aber im Grunde alle Philoſophie meinen, und in ihrem Herzen ſagen: Philoſophie ſoll überhaupt nicht mehr ſeyn. Auch ich bin hiebei nicht unbetheiligt, denn der erſte Impuls zu dieſer Philoſophie, die nun ſo allgemein wegen ihrer religiöſen Reſultate übel angeſehen wird, iſt, wie man dafür hält, von mir ausgegangen. Wie werde nun ich mich dabei benehmen? Gewiß, ich werde keine Philoſophie von Seiten ihrer letzten Ergebniſſe angreifen, was ohnedieß nicht leicht ein philoſophiſcher, die erſten Begriffe zu beurtheilen fähiger Mann thun wird. Zudem iſt es bekannt genug, daß ich gleich von vorn herein mit den Anfängen jener Philoſophie mich wenig zufrieden und nichts weniger als übereinſtimmend erklärt habe. Demgemäß möchte man denken, ich werde mir zum Hauptgeſchäft machen, jenes Syſtem zu beſtreiten, deſſen Reſultate eine ſolche Aufregung gegen Philoſophie hervorgebracht haben. So iſt es nicht, meine Herren. Vermöchte ich nur dieſes, ſo wäre ich nicht hier; ſo gering denke ich nicht von meinem Beruf. Ein ſolches unerfreuliches Geſchäft überlaſſe ich gern andern. Unerfreulich nenne ich es; denn es iſt ſchon immer traurig, etwas, das mit beſonderer Energie zuſammengefügt worden, von ſelbſt ſich auflöſen zu ſehen. Die geiſtige und moraliſche Welt iſt in ſich ſo zertrennt, ſo zur Anarchie geneigt, daß man froh ſeyn darf, wenn, wie immer, wenn auch nur für den Augenblick ein Vereinigungspunkt gegeben iſt. Noch trauriger aber iſt, etwas zu zerſtören, wenn man nichts an deſſen Stelle zu ſetzen hat. Mach' es beſſer! ſagt man mit Recht dem, der bloß tadelt, und eben ſo Recht hatte ein Mann, den ich aufrichtig bedaure, nicht mehr unter den Lebenden hier gefunden zu haben, der mit lobenswerther Offenheit ſagte: „ein Syſtem müſſe man einmal haben, und ein Syſtem könne nur durch ein Syſtem widerlegt werden, ſo lang dem beſtehenden kein anderes haltbares entgegengeſetzt ſey, möge man ihn bei dieſem laſſen“[1].

In dem nun, was er vom Syſtem ſagt, gebe ich ihm Recht:

[1] Gans, Vorrede zu Hegels Philoſophie des Rechts. S. XIV.

Digitized by Google

Einzelnes thut es allerdings nicht mehr, einzeln (man ist davon überzeugt) kann nichts eigentlich gewußt werden. Und auch darin hat derselbige Mann nicht Unrecht, seine Verwunderung zu äußern, daß der Urheber der Identitäts-Philosophie, wie verlaute, von dem, was ihn ausgezeichnet, von seinem Principe abgewichen sey und in dem „wissenschaftlich undurchdrungenen Glauben", in der Geschichte ein Asyl gesucht habe, unter dem sich seine neue Philosophie unterstelle. Darüber nur dürfte ich nun meinerseits mich verwundern, daß der sonst so kluge und einsichtsreiche Mann nicht, eh' er seine Verwunderung an den Tag gegeben, sich erkundigt hat, ob es denn mit dem, was verlaute, auch seine Richtigkeit habe: denn wenn er lebte, würde er durch die Folge dieser Vorträge erfahren, wie ganz anders es sich in der Wirklichkeit verhält, als man ihm glauben gemacht.

Also — Polemik, was man gewöhnlich so nennt; als Zweck wird sie nie erscheinen und jedenfalls nur als Nebensache vorkommen. Allerdings so lehrreich, als ich ihn wünsche, würde dieser Vortrag nicht seyn, wenn ich nicht zugleich in die Vergangenheit zurücksähe, den Gang der bisherigen Entwickelung nachwiese; allein ich werde dabei weniger bemüht seyn zu zeigen, worin dieser oder jener, als worin wir alle gefehlt, was uns allen gemangelt, um in das gelobte Land der Philosophie wirklich durchzudringen. Hat einer mehr geirrt, so hat er mehr gewagt; hat er sich vom Ziel verlaufen, so hat er einen Weg verfolgt, den die Vorgänger ihm nicht verschlossen hatten.

Nicht um mich über einen andern zu erheben, bin ich gekommen, sondern um meinen Lebensberuf bis zum Ende zu erfüllen.

Die Erkenntniß der Wahrheit mit völliger Ueberzeugung ist ein so großes Gut, daß dagegen, was man sonst Existimation nennt, Meinung der Menschen und alle Eitelkeit der Welt für gar nichts zu rechnen ist.

Ich will nicht Wunden schlagen, sondern die Wunden heilen, welche die deutsche Wissenschaft in einem langen, ehrenhaften Kampfe davon getragen, nicht schadenfroh die vorhandenen Schäden aufdecken, sondern sie wo möglich vergessen machen. Nicht aufreizen will ich, sondern

Digitized by Google

versöhnen, wo möglich als ein Friedensbote treten in die so vielfach und nach allen Richtungen zerrissene Welt. Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll; aufbauen will ich auf dem Grunde, der durch die früheren Bestrebungen gelegt ist. Nichts soll durch mich verloren seyn, was seit Kant für echte Wissenschaft gewonnen worden: wie sollte ich zumal die Philosophie, die ich selbst früher begründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben? Nicht eine andere Philosophie an ihre Stelle setzen, sondern eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr hinzufügen, um sie dadurch auf ihren wahren Grundlagen wieder zu befestigen, ihr die Haltung wieder zu geben, die sie eben durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Grenzen — eben dadurch verloren hat, daß man etwas, das nur Bruchstück eines höheren Ganzen seyn konnte, selbst zum Ganzen machen wollte — dieß ist die Aufgabe und die Absicht.

Es ist eine große Sache darum, daß die Philosophie in dieser Zeit eine allgemeine Angelegenheit geworden ist; selbst die erwähnte Aufregung, diese Bewegung der Gemüther, die ich bei meinem Auftreten um mich wahrnehmen konnte, zeigt, daß die Philosophie aufgehört hat, bloß eine Sache der Schule zu seyn, daß sie eine Sache der Nation geworden ist. Die Geschichte der deutschen Philosophie ist von Anfang verflochten in die Geschichte des deutschen Volks. Damals, als es die große That der Befreiung in der Reformation vollbrachte, gelobte es sich selbst, nicht zu ruhen, bis alle die höchsten Gegenstände, die bis dahin nur blindlings erkannt waren, in eine ganz freie, durch die Vernunft hindurchgegangene Erkenntniß aufgenommen, in einer solchen ihre Stellung gefunden hätten. In der Zeit der tiefsten Erniedrigung hielt Philosophie den Deutschen aufrecht, über den Trümmern untergegangener Herrlichkeit hielten Männer von Kraft das Panier deutscher Wissenschaft hoch empor, um das die beste Jugend sich sammelte. In den Schulen der Philosophen — wer gedenkt hier nicht Fichtes, wer nicht zugleich Schleiermachers? — fanden manche die Entschlossenheit, in den Kämpfen um Philosophie den Muth und

Digitized by Google

die Besonnenheit, die sich nachher auf ganz andern Schlachtfeldern erprobte. — Auch später noch blieb Philosophie der Deutschen Ruhm und Erbtheil. Sollte nun diese lange ruhmvolle Bewegung mit einem schmählichen Schiffbruch enden, mit Zerstörung aller großen Ueberzeugungen und somit der Philosophie selbst? Nimmermehr! Weil ich ein Deutscher bin, weil ich alles Weh und Leid wie alles Glück und Wohl Deutschlands in meinem Herzen mitgetragen und mitempfunden, darum bin ich hier: denn das Heil der Deutschen ist in der Wissenschaft.

Mit solcher Gesinnung bin ich hergekommen, ohne andere Waffe als die der Wahrheit, ohne auf einen andern Schutz Anspruch zu machen, als den diese in ihrer eignen Stärke hat, ohne ein anderes Recht für mich zu begehren, als das ich jedem unverkümmert erhalten wünsche, das Recht der freien Forschung und ungehemmten Mittheilung des Erforschten. So gesinnt trete ich in Ihre Mitte. Ich komme mit dem ganzen Ernst meines Geistes und meines Herzens. Mir ist es Ernst, möge es auch denen Ernst seyn, die mich hören werden! Mit Liebe begrüße ich Sie, nehmen Sie auch mich mit Liebe auf! Der Lehrer vermag viel, aber er vermag nichts ohne die Schüler. Ich bin nichts ohne Sie, nichts ohne Ihr bereitwilliges Entgegenkommen, ohne Empfänglichkeit, ohne Eifer auf Ihrer Seite. Hiemit weihe ich mich dem übernommenen Beruf, ich werde für Sie leben, für Sie arbeiten und nicht müde werden, so lang' ein Hauch in mir ist, und so weit derjenige es verstattet, ohne dessen Willen kein Haar von unserem Haupte fällt, geschweige ein tiefempfundenes Wort, ein echtes Erzeugniß unseres Innern, ein Lichtgedanke unseres nach Wahrheit und Freiheit ringenden Geistes verloren geht.

Digitized by Google

Zu verbessern in Abth. 2, Bd. III.

Seite 27, Zeile 12 v. o. statt würde zu lesen: würden.
„ 32, „ 7 v. o. statt jedes zu lesen: jenes.
„ 65, „ 10 v. u. statt an die zu lesen: an der.
„ 275, „ 14 v. u. statt περιαφορενόμενος zu lesen: περιπορενόμενος.
„ 336, „ 4 v. o statt nur der Vater zu lesen: der Vater nur.
„ 363, „ 13 v. u. statt dem zu lesen: den.
„ 371, „ 9 v. u. statt nur zu lesen: um.

Zu verbessern in Abth. 2, Bd. IV.

Seite 74, Zeile 2 v. u. statt 2, 26, zu setzen: 2, 36.
„ 79, „ 6 v. o. gehört das Comma nach „geht" vor dieses Wort.

Nachtrag zu den Verbesserungen in Abth. 2, Bd. II.

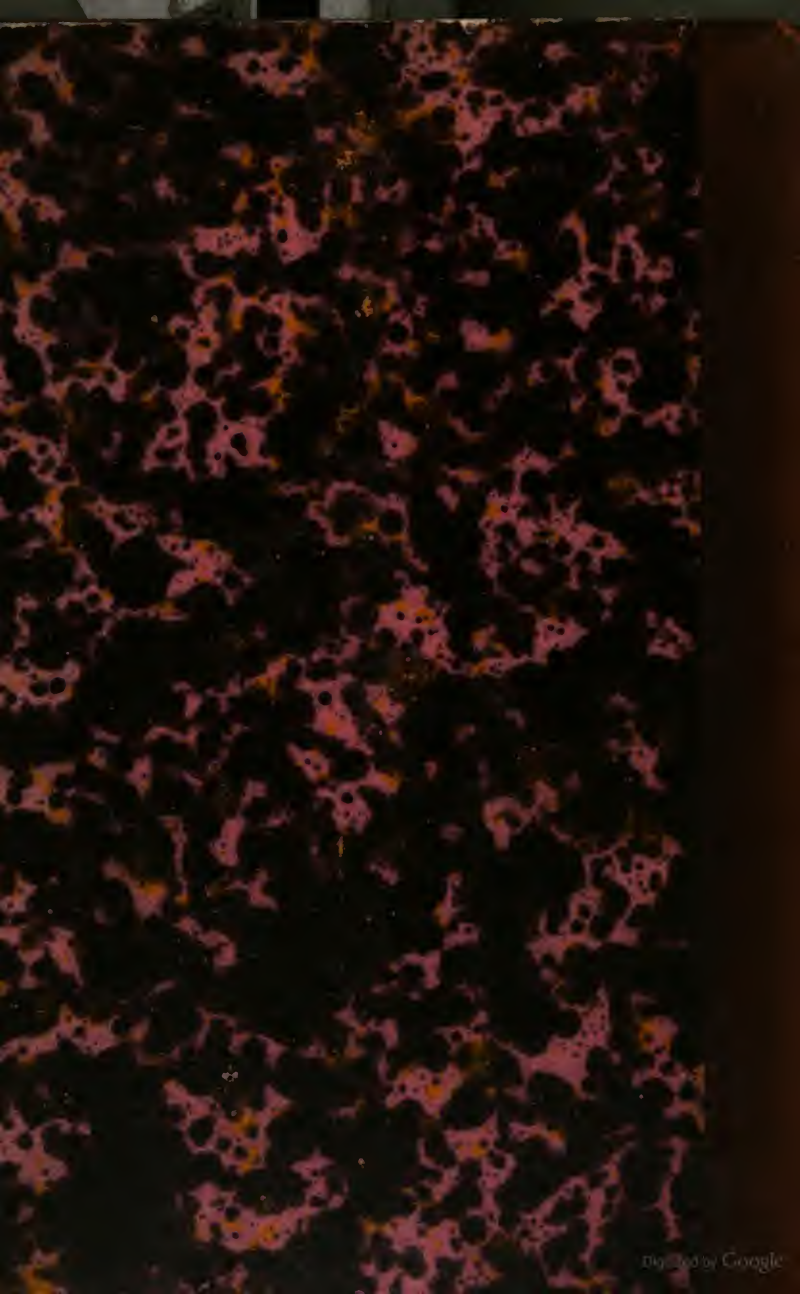
Seite 26, Zeile 11 v. o. statt nicht seyn könnte zu lesen: nicht nicht seyn könnte.
„ 33, „ 3 v. o. statt Jewoh zu lesen: Jawoh.
„ 92, „ 7 v. o. statt Aug zu lesen: klug
„ 98, „ 6 v. u statt Gal. 30 zu lesen: Gal. 3.
„ 166, „ 11 v. o. ist unten zu setzen: 1. Abth. 1. Bd., S. 142.
„ 189, „ 7 v. u. statt ihr zu lesen: ihm.
„ 200, „ 2 v. o. statt Astarte zu lesen: Alitta.
„ 206, „ 16 v. o. (wie auch S. 200, Anm. 1) ist zu lesen: ἐπιμεμαθήκασιν.
„ 208, „ 3 v. u. statt Geboten zu lesen: Gebeten.
„ 217, „ 6 v. u. statt Phraortes zu lesen: Phraates.
„ 280, „ 40 statt eine Verlassung zu lesen: mit Veranlassung.
„ 282, „ 9 v. o. statt abgestumpft zu lesen: abgestuft.
„ 293 und 296 statt ἄργοις zu lesen: ἀργοῖς.
„ 297, Zeile 15 v. o. statt und zu lesen: der.
„ 303, „ 3 v. u. statt σχήματα zu lesen: σχήματι.
„ 307, „ 11 v. o. statt uns zu lesen: und.
„ 370, „ 4 v. u. statt anteatimque zu lesen: artuatimque.
„ 403, „ 4 v. o. statt Thutwosis I. zu lesen: Thutmosis I.
„ 425, „ 5 v. u statt Uebergang zu lesen: Untergang.
„ 466, „ 14 v. u statt berührten zu lesen: berühmten.
„ 504, „ 9 v. o. statt der zu lesen: des.
„ 520, „ 9 v. o. statt Leeren zu lesen: Lehren.
„ 549, „ 6 v. o statt diesen zu lesen: diesem.
„ 567, „ 12 v. o. statt Es zu lesen: Er.
„ 571, „ 10 v. o. statt ihm zu lesen: ihnen.
„ 571, „ 16 v. o. statt der zu lesen: dem.
„ 579, „ 6 v. u statt ἄειδος zu lesen: ἀειδές.
„ 582, „ 16 v. u. statt dieses zu lesen: dieser
„ 597, „ 2 v. u. statt tertia zu lesen: tria.
„ 629, „ 14 v. o. sind die zwei ersten Commas zu streichen
„ 647, „ 1 v. u. statt Odyss. II, 134. zu setzen: Il. XXIV, 78. 753.
„ 648, „ 15 v. u. statt er zu lesen: es.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


Digitized by Google